ಕನ್ನಡ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು

(೨೦೧೬-೧೭ನೇ ಸಾಲಿನ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ಸಂಶೋಧಕರು
ಪಾತಲಿಂಗಪ್ಪ ಪಿ.

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು
ಡಾ. ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ಕೆ. ನಾಗೇಶ್
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು



ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ
ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ 583 276

೨೦೧೭

ಕನ್ನಡ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು

(೨೦೧೬–೧೭ನೇ ಸಾಲಿನ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ)

ಸಂಶೋಧಕರು

ಪಾತಲಿಂಗಪ್ಪ ಪಿ.

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ಕೆ. ನಾಗೇಶ್

ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು



ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯ

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩೨೭೬

೨೦೧೭

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ದೃಢೀಕರಣ ಪತ್ರ

ಕನ್ನಡ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು **ಪಾತಲಿಂಗಪ್ಪ.** ಪಿ. ಅವರು ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಇಡಿಯಾಗಿ, ಇಲ್ಲವೆ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಈ ಮೊದಲು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಈ ಮೂಲಕ ಧೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

19/8/17

ದಿನಾಂಕ : 19/08/2017
ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಡಾ. ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ಕೆ. ನಾಗೇಶ್
ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು
ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

ಕನ್ನಡ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು **ಡಾ. ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ಕೆ. ನಾಗೇಶ್** ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿಯ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ನಿಕಾಯದ **ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ** ಪಿಎಚ್.ಡಿ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಈ ಮೊದಲು ಯಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ : 19/08/2017
ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಪಾತಲಿಂಗಪ್ಪ ಪಿ. 19/08/17
ಸಂಶೋಧನಾ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ
ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ – ೫೮೩ ೨೭೬

ಪರಿವಿಡಿ

ಅಧ್ಯಾಯ: ಒಂದು

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪ

ಪ್ರವೇಶಿಕೆ

೧.೧ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪ

೧.೨ ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ

ಅಧ್ಯಾಯ: ಒಂದು

೧.೧ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಸ್ವರೂಪ

ಪ್ರವೇಶಿಕೆ

ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸುಧೀರ್ಘವಾದ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಇದು ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ವೈವಿಧ್ಯಪೂರ್ಣವೂ ಆಗಿದೆ. ಇದು ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಂತಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಆದಿಮಯುಗದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತದವರೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರುಗಳಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲ ಮತ್ತು ಚಲನಶೀಲ ಗುಣವಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಎಂದಿಗೂ ಅವಸಾನಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಜನಪದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮ. ಇದು ಜನಪದರ ಜೀವನ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಅನುಭಾವ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು. ಇಂತಹ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ತುಂಬಾ ವೈವಿಧ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಭೂತಕಾಲದ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿನ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮ. ಹಳೆಯದನ್ನು ಚರ್ವಿತಚರ್ವಣದ ಹಾದಿಯ ಮೂಲಕ ಹೊಸಹೆಜ್ಜೆಯೆನಿಡುವ ಜೀವಸೆಲೆ ಎಂತಲೂ ಕರೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಾಯಿ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ, ಬಾಯಿಯಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಸದಾಕಾಲವೂ ಜೀವಂತವಾಗುಳಿದಿರುವ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಗಳಾಗಿವೆ. ವರ್ತಮಾನ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಹಾಗೆ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ನಿತ್ಯವೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಹರಿಯುವ ನದಿಯೊಂದು ಸಹಜವಾಗಿ ತನ್ನ ದಾರಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸದಾ ಹೊಸದಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಂತ ನೀರಲ್ಲ. ಕೊಳೆತು ಹೋಗುವಂತಹದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ನಾಶವಾಗುವಂತಹದ್ದೂ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸದಾ ಜೀವ ಸೆಲೆಯಾಗಿರುವಂತಹದ್ದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಆರಂಭವಾಗುವುದೇ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕ. ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರದೇ ಅದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಜನನದಿಂದ ಮರಣದವರೆಗೂ ಪ್ರಕೃತಿ–ವಿಕೃತಿ, ಭೌತಿಕ–ಅಭೌತಿಕ ಈ ಎಲ್ಲಾದರ ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡಿದ್ದಾಳೆ. ಶಿಶುವಿನ ಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ಕುಟ್ಟುವ, ಬೀಸುವ, ನಾಟಿ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದುಡಿಮೆಯ ಕೈಂಕರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಹಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಅವಳು ಹಾಡುವ ಶ್ರಮದಾಯಕ ಪದಗಳು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಅಳಿಯದೆ ಉಳಿದಿವೆ.

ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಠಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅವಲಂಬಿತರಾದವರು ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಹೆಂಗಸರ ಹಾಡುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ದೀರ್ಘ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದಂತೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಮಹಿಳೆಯರು ಮಾತ್ರ. ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯರ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದುರಂತ ಅಥವಾ ಸುಖಾಂತವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಬಹುತೇಕ ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರು ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಡುವ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎರಡು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಒಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಾವ್ಯಗಳು. ಇವುಗಳು ಸಮುದಾಯ, ದೇವರು/ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಗಂಡಸರ ಹಾಡು ಮೂಲತಃ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ತತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವುಗಳು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಗಂಡಸರ ಹಾಡುಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ನುಡಿಸುತ್ತ ಅಭಿನಯದೊಂದಿಗೆ ಗಾಯನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮುದಾಯನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಸಮುದಾಯದ ಕುಲದೈವದ ಬಗ್ಗೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಾರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಗೋಪನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ದೂರ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಈ ಯಾವ ಕಾವ್ಯಗಳು ಕೂಡಾ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವವರು ಪುರುಷರೆಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಎರಡನೆಯ ಅಂಶ ಸಾಮಾಜಿಕ/ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಹುತೇಕ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳು ಮಹಿಳಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕಲಹಗಳು, ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಬಲಿದಾನ, ಸಹಗಮನ ಇಂತಹ ವಿಷಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕಥಾವಸ್ತು ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ, ವರ್ಣ, ಜಾತಿ–ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಗಳ ಆಯಾಮಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಸಾಮನ್ಯವಾಗಿ

ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರೇಮಗೀತೆಗಳು, ಸಹಗಮನ ಗೀತೆಗಳು, ಭೀಸುವ ಪದಗಳು, ಮದುವೆ ಪದಗಳು, ಕುಟ್ಟುವ-ಭೀಸುವ ಪದಗಳು, ದೇವರ ಸ್ತುತಿಪದಗಳು, ಜೋಗುಳ ಹಾಡು, ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಹಾಡು, ಜೋಕುಮಾರನ ಹಾಡು, ಕೊರವಂಜಿ ಹಾಡುಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಇಂತಹ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಥಾನಕಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಎರಡು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಬಲಿದಾನಗೊಂಡ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುವ ಹಾಡುಗಳು ಬಹುತೇಕ ಕಥನಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಾಸ್ತವತೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ಷ್ಮವೂ, ವಿಸ್ತಾರವೂ ಆಗಿದ್ದು, ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸ್ವಆಲೋಚನೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಓದು-ಬರಹದಿಂದ ದೂರವಿಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಅಕ್ಷರಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದೇ ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟಳೆಗೆ ಸಿಲುಕದೆ ತನ್ನ ಆತ್ಮ ಸಂತೋಷಕ್ಕಾಗಿ, ದಾಸ್ಯತನದ ವಿಮೋಚನೆಗಾಗಿ ಮಹಿಳೆ ಎಂದಿನಿಂದಲೂ ಕಾವ್ಯ-ಕಥಾನಕಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಒಳಜಗತ್ತನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಮಾಧ್ಯಮದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳ ಸಂವೇದನೆಯು ಹೊರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಕೇಳಿಸಿದೇ ಇರುವ ಮತ್ತು ಕಾಣಿಸಿದೇ ಇರುವ ತನ್ನ ಭಾವಲೋಕದ ತಳಮಳಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲಕ ಹೊರಹಾಕಿದ್ದಾಳೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಕೇವಲ ಆತ್ಮ ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡ ಹಾಡುಳಾಗಿರದೆ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಅಥವಾ ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ವಿಭಿನ್ನ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ.

ಆರಂಭ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರೆಂಬ ಬೇಧಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯದ ಏಳ್ಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರ ಪಾತ್ರವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಈವೊತ್ತಿಗೂ ಸಹ ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳು ಮಾತೃಮೂಲ ಕುಟುಂಬಗಳಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಒಡೆತನ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾದರಿಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳು, ಆದಿವಾಸಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬದುಕನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತ್ತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ, ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗಗಳ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಯಜಮನಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಹ ವರ್ಣನೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಳಸ್ಥರದ ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸದೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ವೈದಿಕೋತ್ತರ ಕಾಲದ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯ ನಿರ್ಮಿತ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಜನಪದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಒಡಿತವಹಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ಧಕ್ಕೂ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅಗೋಚರಳನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಗಂಡು ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಹೆಣ್ಣು ಕೀಳು (ಕನಿಷ್ಟ) ಎನ್ನುವ ಮನೋಭಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿ ಸ್ತ್ರೀ ಅಸಮತೋಲನಕ್ಕೆ ನಾಂದಿಯಾಗಿತು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಲಿಂಗ

ತಾರತಮ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಂದ ದೂರವಿರಿಸಲಾಗಿತು. ಇಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಗೋಚರಳೆಂಬಂತಿರುವ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯು ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಹೀಗೆ ಮಹಿಳೆಯರ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧದ ಮಹಿಳಾ ಧ್ವನಿಗಳು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ.

ಹೀಗೆ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇಧನೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಬಹುತೇಕ ಹಾಸುಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವುದರಿಂದ ನಿರ್ಮಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಧ್ವನಿಗಳು ನಿಂತಿರುವುದಂತೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಎದುರಿಸಿದ ಸವಾಲುಗಳು, ಪ್ರತಿರೋಧಗಳು ಅವಳ ಬದುಕಿನ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಭಾವಗೀತೆಗಳು, ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಳು ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿಯು ಕೂಡ ತನ್ನತನದ ಹುಡುಕಾಟ ಮತ್ತು ತನಗೆ ಎದುರಾಗಿರುವ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತನಾಡಿದ್ದಾಳೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಕನ್ನಡ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು ಎಂಬ ವಿಷಯವು ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಅಸಮಾನತೆ, ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಮಾಜ. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಇರುವಷ್ಟು ಸಡಿಲತೆ, ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ರೂಢಿ–ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆಂತಲೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ನಿರ್ಮಿತ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಲೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಂಪರೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಮಹಿಳೆ ಮೌನವಹಿಸಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಅವಳ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಅಡಗಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮಾತ್ರ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ನಿಂತಿಲ್ಲ. ಇದು ಮಹಿಳಾ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಇಟ್ಟಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲು ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರು ಅನುಸರಿಸಿದಂತಹ ಮಾರ್ಗ ಕಠಿಣ. ಇದು ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಅವಳ ವಿಮೋಚನೆ ಹಾದಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗೊಳಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ತೋರುವ, ಖಂಡಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಮಹಿಳಾ ಧೋರಣೆಗಳು ಕೂಡಾ ಕಾಲ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಲಗೊಳ್ಳುವಂತಾದವು. ಇದರಂತೆಯೇ ಜನಪದ ಸಮಾಜ ನಿತ್ಯನೂತನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ಆಶಯಗಳು ವಿಸ್ತೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಎನ್ನುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ.

ಮನುಷ್ಯನ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದಂತೆಯೇ ಅವನ ಬದುಕು ಕೂಡಾ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗಳು ಅಸಮಾನತೆಗಳೇ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಸ್ವರೂಪವು ಮೂಲಕ್ಕಿಂತ ಇನ್ನೂ ಕ್ರೂರವಾಗಿರಹುದು ಹಾಗೂ ಸಡಿಲವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯಿಂದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯವರೆಗೆ, ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರವೆಂಬ ಹೊಸ ಹೊಸ ಮಾದರಿಗಳು ಅಥವಾ ಅವಸ್ಥಾಂತರಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಇವು ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾನತೆಯಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಸಿಲಿಕಿಸಿವೆ. ಈ ವಿರೋಧಭಾವದಿಂದ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಪುರುಷ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯ ಕೇಂದ್ರವು ಏಕಮುಖಿ ನೆಲೆಯಾಗದೇ ಬಹುಮುಖಿ ನೆಲೆಯೆಡೆಗೆ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಾಣವಾಗಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ–ಧಾರ್ಮಿಕ ರಂಗದ ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು, ವಿರೋಧಭಾಸಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವೆ ಮಹಿಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಕೌಟುಂಬಿಕ ಘಟನಾವಳಿಗಳ ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಮಹಿಳೆಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಧ್ವನಿಗಳು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿವೆ.

ಇಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನತೆ–ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿಯುಲು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವಗಳು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ.

೧. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಜನಪದ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗುವುದು.
೨. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮಹಿಳಾ ಸ್ಥಿತಿ–ಗತಿಯನ್ನು ಅರಿಯುವುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು.
೩. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ಆಯಾಮಗಳ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳಾ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಈ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮಹಿಳಾ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು.
೪. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹೆಣ್ಣು–ಗಂಡಿನ ದಾಂಪತ್ಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಯ ಒಳಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯುವುದು. ಜೊತೆಗೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ಯಾವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು.
೫. ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಿಕೆ ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ಮೌಢ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳು, ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಅಥವಾ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು.
೬. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದು ಇವುಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷ ಜೀವನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ವ್ಯಾಪ್ತಿ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಜಾನಪದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖ ಆಕರಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗಳು, ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಸೇರಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಗಾಗಿ ಮಹತ್ವವೆನಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ವಸ್ತುವಿರುವ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಸಮಾನತೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ವಿವಿಧ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭ್ಯಾಸಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಪಂಪರೆಯಿಂದ ರೂಢಿಗತವಾಗಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಿಂತನೆಯು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ವಿಸ್ತ್ರರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಾಗಿ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹಲವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಿಂತಲೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಿಂತನೆಯು ಮಹಿಳಾ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಗಳು ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಾಳಿವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವಾದವು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಶೋಷಣೆಗಳ ಮೂಲವು ಒಂದೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಾದವು ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಬೆಸೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರಾನುಗತದಿಂದ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖಿ ಚಿಂತನೆಗಳ ಅಗತ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡಿರುವ ಗೀತೆಗಳು, ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಗೀತೆಗಳು ಸ್ತುತಿ, ಪ್ರಲಾಪನೆ-ಆಲಾಪನೆ, ಮನರಂಜನೆ ಮುಂತಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕಥನಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸನ್ನಿವೇಷ, ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಬಹುತೇಕ ಕಥನಗಳಾಗಲಿ, ಗೀತೆಗಳಾಗಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದ್ದು ಒಂದೊಂದು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಒಂದೊಂದು ದಾಟಿಗಳಿರುವಂತೆ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇಧನೆ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಆಲೋಚನೆ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಪ್ರದಾಯಕತೆಯು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆ ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಗೌಪ್ಯವಾಗಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅಂಶವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ. ಬುದ್ಧ, ಬಸವ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಶೋಷಿತ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಜನಪದದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳ ಮೂಲಕ ತೌಲನಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲದೆ ಪಾಶ್ಚ್ಯಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸಹ ಮಹಿಳಾ ತಾರತಮ್ಯಗಳಿಗೆ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಮಾತೃಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪಿತೃಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಣ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯತೆಗೆ ಪಾಶ್ಚ್ಯಾತ್ಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಬಹುಮುಖಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಜನಪದ ಮಹಿಳಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಜೀವನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಸಂಘರ್ಷದ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಹುಡುಕುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮಹಿಳಾ ಸಂಘರ್ಷ ಜೀವವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಿರ್ಧಿಷ್ಟಪಡಿಸಿದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹಲವು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ಒಂದೊಂದು ನೆಲೆಗಳು ಅಥವಾ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಇಂತಿವೆ.

ಅ) ಅಧ್ಯಾಯ ಒಂದರಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಉದ್ದೇಶ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪ, ವಿಧಾನ, ಸಮೀಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಶಿಸ್ತನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಅಧ್ಯಯನ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ೧. ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಗಳು ೨. ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ೩. ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳೆಂದು ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಅರಿಯಲಾಗಿದೆ.

ಆ) ಅಧ್ಯಾಯ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅವಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇ) ಅಧ್ಯಾಯ ಮೂರರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದ್ದು, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಣೀತ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿರುವ ಶೀಲಪಾತಿವ್ರತೆ, ಮುತ್ತೈದೆತನ, ವಿಧವೆ, ಬಂಜೆತನ, ಸತಿಸಹಗಮನ ಮತ್ತು ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ) ಅಧ್ಯಾಯ ನಾಲ್ಕರಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದೆ. ತವರು ಮನೆ ಮತ್ತು ಗಂಡನ ಮನೆ ಈ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಗುರುತ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅತ್ತೆ-ಮಾವ, ಸತಿ-ಸವತಿ, ಅತ್ತಿಗೆ-ನಾದುನಿ ಹಾಗೂ ಅತ್ತಿಗೆ-ಮೈದುನ ಇವರುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಅಧ್ಯಾಯವು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಉ) ಅಧ್ಯಾಯ ಐದರಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಲಾಮಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೇವದಾಸಿ ಮತ್ತು ಶೀಲಪಾವಿತ್ರತೆಯಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ಧರ್ಮದ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನದಲ್ಲಿಟ್ಟಿವೆ. ಇಂತಹ ಮೂಲಭೂತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಊ) ಅಧ್ಯಾಯ ಆರರಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಮುಖ

ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಇದು ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಮಾನತೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯಂತಹ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಮಸ್ಯೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಋ) ಅಧ್ಯಾಯ ಏಳರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮಾರೋಪ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಫಲಿತಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಾಯಗಳು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲುಂಟಾಗುವ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ಬದುಕನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿವೆ.

೧.೨ ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಮೀಕ್ಷೆ

'ಕನ್ನಡ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು' ಎಂಬ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಆಯ್ಕೆಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷಿಸಲಾಗುವುದು. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಾಜ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಮುಖಾಂತರ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅವರ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇಧನೆಗಳಿಗೂ ಜನಪದ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೂ ಬಹಳ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಪುರುಷ ರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಪೂರ್ವಕಲ್ಪಿತವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಗೊಂಡಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರ ನೈಜ ಬದುಕು ಅಗೋಚರವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷಾಧೀನತೆಗೆ ಒಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಂವೇಧನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆ, ನೈಜತೆಯನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇಧನಾ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಕೂಡಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರ್ಯವು ಕಳೆದ ಆರೇಳು ದಶಕಗಳಿಂದ ಜನಪದ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಜಾನಪದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಇದುವರೆಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ಮೂರು ಭಾಗಗಳಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಮೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ, ಈ ಸಮೀಕ್ಷೆಯು ಜನಪದ ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ.

೧. ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಗಳು

೨. ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನಾ ಪ್ರಬಂಧಗಳು

೩. ಜಾನಪದ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳು

೧. ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಗಳು

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಈ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಖಂಡಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇಂದಿಗೂ ಸಹ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಆದರೆ ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಮೊದಲಿಗೆ ಗಮನೀಕರಿಸಿದವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಭಾರತದ ಸ್ಥಳೀಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಜನಪದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಮುಂದಾದರು. ಇವರ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಆರಂಭವಾಯಿತು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರ್ಯವು ಆರಂಭವಾಗಿತೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

ಮ್ಯಾಕ್ಸ್ ಮುಲ್ಲರ್, ಥಿಯೋಡರ್ ಬೆನ್ಫೆ, ಆ್ಯಂಡ್ರೋಲಾಂಗ್ ಮತ್ತು ಕರ್ನಲ್ ಟಾಡ್ ಗೋವರ್, ಫ್ಲೀಟ್ ಮತ್ತು ಕಿಟಲ್ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಆದ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಶೋಧನೆಯು "೧೮೭೧ರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡಿತು. ಚಾಲ್ಸ್ ಈ ಗೋವರ್ ಕನ್ನಡದ ಇಪ್ಪತ್ತೆಂಟು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದರು."[೧] "೧೮೮೫ರಲ್ಲಿ ಜೆ. ಎಫ್. ಫ್ಲೀಟರು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಇವರು ಕೂಡಾ ಇಂಗ್ಲೀಷ್‌ಗೆ ಭಾಷಾಂತರಿಸಿದರು."[೨] ಫ್ಲೀಟರು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಿರುವ ಉದ್ದೇಶ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ರಾಜಕೀಯ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಟಿಪ್ಪುಸುಲ್ತಾನ, ಸರ್ಜಪ್ಪ ನಾಯಕ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಮನ ಹಾಡು ಇತರೆ ಲಾವಣಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದ ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಕವಿಗಳು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಮುಂದಾದರು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು "ಪಾಮರರ ಸಾಹಿತ್ಯ' 'ಗ್ರಾಮಸಾಹಿತ್ಯ' 'ಹಳ್ಳಿಯಹಾಡು" ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ತರುವಾಯ ಬಹುಬೇಗನೆ ಬೃಹತ್ತಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ೧೯೩೧ರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪಾದ ಚೆನ್ನಮಲ್ಲಪ್ಪ, ರೇವಪ್ಪ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಪ್ಪ ಇವರು ಆ ಭಾಗದ ಗೀತಾ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿದರು. ಕಂಠಸ್ಥವಾಗಿ ಹರಿದು ಬಂದ ಗೀತೆಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುವ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು' ಎನ್ನುವ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು."[೩] ಈ ಕೃತಿಯು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೂರೆಗೊಂಡು ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಆಲಸ್ಯವನ್ನು ದೂರಮಾಡಿತು. ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ನಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀ ಜೀವನದ ಒಳಗನ್ನಡಿಯಾಗಿದ್ದು ಅದು ನಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಹೃದಯಗನ್ನಡಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಮಮತೆ ಮಾದುರ್ಯವು ಮೈದಾಳಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮದ ಸತ್ವವೂ ಅಳವಟ್ಟಿದೆ ಎಂದು ಶ್ರೀ ಸಿಂಪಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

“೧೯೩೫ರಲ್ಲಿ ಗೆಳೆಯರ ಗುಂಪಿನ ರೇವಪ್ಪನವರು ‘ಮಲ್ಲಿಗೆ ದಂಡೆ’ ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.”[೪] ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಹಾಡಿರುವಂತಹವು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನಾ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ದೇವರ ಸ್ತುತಿ, ಪ್ರಣಯ ಭಾವಗೀತೆ, ಕಥನಗೀತೆ, ಮದುವೆ ಹಾಡು, ಸೊಬಾನ ಹಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಹಾಸ್ಯಗೀತೆಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ. ಹೀಗೆ ನಂಬಿಕೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ವೃತ್ತಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. “ಇದೇ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಕ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರು ‘ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ ಹಾಡು’ ಎಂಬ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು.”[೫] ಈ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಕ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಯವರ ಹುಟ್ಟೂರಾದ ಬಂಡಿಹೊಳೆ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿನ ಜನರ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ತರುವಾಯ ೧೯೩೩ರಲ್ಲಿ ಸಿಂಪಿ ಲಿಂಗಣ್ಣ ಹಾಗೂ ಪಿ.ದೂಲಾ ಅವರು ‘ಜೀವನ ಸಂಗೀತ’ ಎನ್ನುವ ಗೀತಾ ಪ್ರಕಾರವೊಂದಿದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದರು. ವಿಠೋಬಾ ವೆಂಕನಾಯಕ ತೊರ್ಕೆಯವರು “ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು” ಎಂಬ ಸುಂದರ ತ್ರಿಪದಿಗಳ ಸಂಕಲನವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ತರುವಾಯ ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸ್ವತಃ ವಿಠೋಬಾರವರೆ ಹೇಳುವಾಗೆ “ನನ್ನ ಹಳ್ಳಿಯ ಅಕ್ಕ ತಂಗಿಯರ ಹಾಡುವ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕೆಲವು ತೊಡಕಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ಕೈಯಿಂದ ನಾಲ್ಕು ನುಡಿಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿ ಈ ಹೊತ್ತಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದು ಕನ್ನಡಮ್ಮನಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ”[೬] ಎಂದು ಪ್ರಸಂಶನೀಯವಾಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಶ್ರೀಯುತ ಗೊರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರರು ಅವರು ೧೯೩೮ರಲ್ಲಿ “ಜನಪದ ಜೀವನ ಮತ್ತು ದರ್ಶನ’ ಕೃತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ೧೯೪೮ರಲ್ಲಿ ‘ಹಳ್ಳಿಯ ಬಾಳು’ ಎಂಬ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ತರುವಾಯ ಶ್ರೀ ಮತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ‘ನಾಡ ಪದಗಳು’ ಎಂಬ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹ ಕೃತಿಯನ್ನು ೧೯೪೦ರಲ್ಲಿ ಹೊರತಂದರು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕೋಲಾಟದ ಪದಗಳು, ತಿಂಗಳ ಮಾವನ ಪದಗಳು, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹಾಡುಗಳು, ಉತ್ತರದೇವಿ, ನಂಜುಂಡ ಜೋಗಿ, ಮತ್ತು ಏಳುಕೊಳ್ಳದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು, ಭಾವಗೀತೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ತೀನಂಶ್ರೀಯವರು ‘ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಪದಗಳು’ ಎನ್ನುವ ತ್ರಿಪದಿ ರೂಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತಂದಿರುವುದು ಅವಿಸ್ಮರಣೀಯವಾಗಿದೆ, ಏಕೆಂದರೆ ಇದೊಂದು ಸಮಗ್ರ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯ ಆಗಿದೆ. ಇದಾದ ನಂತರ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್ ಅವರು ‘ಗೋವಿನ ಹಾಡು’ ಕಥನ ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಭಾಷೆಯ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಗೀತೆಯ ವಸ್ತುವಿನ ತಂತ್ರಗಾರಿಕತೆ ಮತ್ತು ರಚನೆಯು ಶಿಷ್ಟಕವಿಗಳನ್ನು ನಿಬ್ಬೆರಗಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

೧೯೫೫ರಲ್ಲಿ ಆರ್.ಎಸ್.ಪಂಚಮುಖಿಯವರು ‘ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು’ ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದರು. ಇದರಲ್ಲಿ ಬೀಸುವ ಪದಗಳು, ಹಂತಿ ಪದಗಳು, ಡೊಳ್ಳಿನ ಪದಗಳು,

ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಹಾಡುಗಳಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವೊಂದು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿನ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿಯೇ ಒಬ್ಬರಾದ ಕ.ರಾ.ಕೃ ಅವರು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವ ಸೇವ ಅದ್ವಿತೀಯವಾದದ್ದು. ಇವರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವಂತಹ ಕಾವ್ಯಶೈಲಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಕ್ಷಮತೆಯಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಗೀತ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಮೌಲ್ಯಯುತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟರು. ಇವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕವು ಕಥನಗೀತೆಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ವಿಷಯದ ಬಾಹುಳ್ಯದಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಕಥನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಗಂಗೇಗೌರಿ ಜಗಳ, ಕಲಿಯುಗದ ಬಾಲೆ, ಕೃಷ್ಣಕೊರವಂಜಿ, ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ, ಗಿರಿಜಾಕಲ್ಯಾಣ, ಕಾಳಿಂಗರಾಯ ಮತ್ತು ಗುಣಸಾಗರಿ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಕಥಾನಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ತರುವಾಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳ "ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ 'ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' (೧೯೫೭)"[೭] ಇದು ೫೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಂತಹ ಕೃತಿ ಆಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಸಕ್ತರನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದೆಡೆಗೆ ಕರೆತಂದಿತು.

ಕನ್ನಡ ಮೌಖಿಕ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಕಾವ್ಯದ ಭೂಮಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು-ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳಿಂದಲೂ ನಿಂತರ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಟ್ಟಿರುವ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಯೆಂದರೆ 'ಉತ್ತರದೇವಿ'. ಈ ಕಥನಗೀತೆಯನ್ನು ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಅಥವಾ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲೂ ಜನಪದರಿಂದ ಮತ್ತು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯದಿಂದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಸದಾ ತನ್ನ ಕಡೆ ಗಮನೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಜನಪ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ವಸ್ತು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ.

ತರುವಾಯ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ರತ್ನವೆಂದರೆ ಜಿ.ಶಂ.ಪ ಅವರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸಿದರು. ಮೊದಲಿಗೆ 'ಜಾನಪದ ಗೀತೆ' ಎನ್ನುವ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಮನಗಂಡು, ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸಿದರು. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು, ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತೆಗಳಿಗೂ ಲಾವಣಿಗಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೆ 'ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ' ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಾಗಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ನವೀನ ಮಾದರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಕಡೆಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಭಾಷಿಕ, ಸಾಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸುಗಮ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರು. ಇವರ "ನಮ್ಮ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ

(೧೯೬೭), ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು (೧೯೬೮), ಕನ್ನಡ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ಕಾವ್ಯಗಳು (೧೯೮೨), ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು (೧೯೯೯), ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಕಥೆಗಳು (೧೯೭೧), ದೊಂಬಿದಾಸರ ಲಾವಣಿಗಳು (೧೯೭೭)"[೮] ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಕೃತಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಬಾಲನಾಗಮ್ಮ, ನೀಲವೇಣಿ ಎಂಬಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ನಾಗವ್ವ, ಹಿರಿದಿಮ್ಮವ್ವ, ಈರೋಬಿ, ಹುಳಿಯಾರು ಕೆಂಚಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕೊಂತ್ಯಮ್ಮ ಎಂಬುವ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳೆಂದು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ತರುವಾಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಾದ ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಅವರ 'ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ' ಅಲ್ಲದೆ ಡಿ.ಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರ 'ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ಹಾಗೂ ಹೆಚ್.ಎಲ್.ನಾಗೇಗೌಡ ಅವರ 'ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಯಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸಮೃದ್ಧಗೊಳಿಸಿದವು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ "ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ" (೧೯೭೨) ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ನಂಜುಂಡ ಚಾಮುಂಡಿಯರ ಪ್ರಣಯ ವೃತ್ತಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ 'ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ' ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ರಾಜಶೇಖರವರು ಪರಿಚಯಿಸಿದರು. ಶಿಷ್ಟ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರುವಂತಹ ಸ್ವರೂಪ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘ ಕಥನಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೂ ಇದೆ. ಹಾಗಾಗಿ "ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಲಕ್ಷಣ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಚೌಕಟ್ಟೇನೂ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಒಂದು ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಗಾತ್ರ ವೈಭವಗಳಿದ್ದರೆ ಸಾಕು"[೯] ಎಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರಬೇಕಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಲಿಂಗಯ್ಯ ಡಿ, ಅವರು 'ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು' ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ೧೯೭೩ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೃತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು ಅವರು 'ಕತ್ತಲದಾರಿ ದೂರ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯನ್ನು ೧೯೮೧ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕೃತಿಯು ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತಹ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವಂತಹ ಬಹುತೇಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಹನೂರರು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸತಿಸಹಗಮನ ಆದಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಕೆರೆ, ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾದಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಬಹುತೇಕ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದಂತವರು ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಹೇರಿಕೆ

ಮಾಡಲಾಗಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಎಷ್ಟು ಕ್ರೂರವಾಗಿದ್ದವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕೃತಿಯು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಮಹಾಸತಿ ವೀರತಿಮ್ಮವ್ವ, ಕಾಟಮ್ಮ, ಮದಗದ ಕೆಂಚಮ್ಮ, ಧರಣಿಯಮ್ಮ, ವಲ್ಲಣದೇವಿ, ಕಾಡಸಿದ್ಧಮ್ಮ ಎಂಬಿತ್ಯಾದಿ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಈ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೯೩೦ರಿಂದ ೭೦ರ ದಶಕದವರೆಗೆ ಗೀತ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾಗಿ 'ಮಹಾಕಾವ್ಯ'ವೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಪರಿಚಿತವಾಗಿತು.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳು.

* ಮೊದಲಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟೀಷರು ಆಡಳಿತ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜರ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಭೌತಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಅಧಿಕ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.
* ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪೋಷಿಸಿ ಹಾಡಿದವರು ಬಹುತೇಕ ಮಹಿಳೆಯರೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ದೇವರ ಪದಗಳು, ಸೋಭಾನೆ ಪದಗಳು, ಜೋಗುಳ ಪದಗಳು, ಕುಟ್ಟು-ಬೀಸುವ ಪದಗಳು, ನಾಟಿಪದಗಳು ಹೀಗೆ ಹಲವು ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಹಾಡುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.
* ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಹಾಡುಗಳು ಬಹುಮುಕ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಕಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ, ಗುಣಸಾಗರಿ, ಉತ್ತರದೇವಿ, ಕೆರೆಗಾಹಾರ ಎಂಬ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿವೆ, ಆದರೆ ಅವುಗಳು ಆಯಾ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರುತ್ತವೆ.
* ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆ ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಗಂಡಸರು ಮಾತ್ರ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಗಾಯಕ ಪರಂಪರೆಯು ಸಮುದಾಯನಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.
* ಮಹಿಳೆಯರ ಹಾಡುವಂತಹ ಕಾವ್ಯಗಳು ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು ಮಹಿಳೆಯರ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕನ್ನು ಕುರಿತವುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಯಾವುದೋ ಸಂಗತಿಯನ್ನೋ, ಘಟನೆಯನ್ನೋ ಅಥವಾ ಯಾವುದೋ ದುರಂತ ಕಥೆಯನ್ನೋ ಕುರಿತಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಮೊದಲ ಹಂತದ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯವೂ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸಮಾಜವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಂದಿಳಿಸುವಂತಹ ಕಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತೆನ್ನಬಹುದು. ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಕಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ, ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯ, ಕೆರೆಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯ, ಕುಮಾರ ರಾಮನ ಕಾವ್ಯ, ಸಿರಿಕಾವ್ಯ, ಗಾದ್ರಿ ಪಾಲನಾಯಕನ ಕಾವ್ಯ, ಸ್ಯಾಸಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ, ಅವ್ವಣೆವ್ವನ ಕಾವ್ಯ, ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೀಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗವು ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅವಿರತವಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸಿದೆ.

೨. ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನ ಪ್ರಬಂಧಗಳು

ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಸುಧೀರ್ಘ ಇತಿಹಾಸವಿದೆ. ನಿರಂತರ ಸಂಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಇಂದು ಬೃಹತ್ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ನೆಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಂದದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಪ್ಪಟ ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಇಡೀ ಜನಾಂಗದ ಸಮಾಜದ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳಿಂದ ದಾಖಲಾಗದೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರು ತಮ್ಮ ನೈಜ ಬದುಕನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತೆರೆದಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಾವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಭಾರತೀಯರು ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಂಬಿದ್ದವರು ಮತ್ತು ಬೆಳೆಸಿದವರು. ಹಾಗಾಗಿ ಬರಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನವರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಒಂದು ಬರಹ ಸಮುದಾಯವು ಮಾತಾಡುವವರನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಬರಹಕ್ಕೆ ಸೋಕದಂತೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಿ ಶಿಷ್ಟರು ಪರಿಶಿಷ್ಟರು ಎನ್ನುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿತು. ಹೀಗೆ ಬಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ವಂಚಿತ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯ ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನ ಜನಾಂಗದ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಂಡುಂಡ ಸತ್ಯ ಹಾಗೂ ತನಗೊದಗಿದ ಕಷ್ಟ-ಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಮಾತಾಡುತ್ತಲೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನಾವು ನೋಡಿದಾಗ ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದರ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಜಿ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯನವರು 'ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಲೆಮಹಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಕಮ್ಮ, ಬೇವಿನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಕ್ಕ (ಗ್ರಾಮದೇವತೆ), ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಗಿಮಾಳಿ ಮತ್ತು ಕೋಮಾಲಿ ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೆಲೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚೌಡಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ

ಸ್ವತಃ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನಾಶೀಲಳು. ಪಾವಿತ್ರತೆ ಮೌಲ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ತನ್ನ ಪತಿ ಮತ್ತ ಮಗನಿಂದ ನಿರಂತರ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ.

'ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು' ಎಂಬ ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ ಅವರ ಪ್ರಬಂಧವು ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವು ಮಾತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕವೆಂಬಂತಿರುವ 'ಸಿರಿ'ಯು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಹೋರಾಡುವ ದಿಟ್ಟ ಮಹಿಳೆಯಾಗಿ ಹೊರಮೊಮ್ಮಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳಿಸಿ ಹೊಸ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರೊ.ಎನ್.ಚಂದ್ರಪ್ಪನವರು 'ಎಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವತೆ ಒಂದು ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧವು ವಸ್ತು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಗಮನಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ 'ಅಮ್ಮ' ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾತೃ ಆರಾಧನಾಂಶಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಅತ್ಯಂತ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನ ವಿವರಗಳು, ಪವಾಡಗಳು, ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸುತ್ತ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ವಿವರಗಳನ್ನು ಚಂದ್ರಪ್ಪನವರು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಮೌಲಿಕ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಎನ್ನುವ ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ತಪಸ್ವಿ ಕುಮಾರ್‌ರವರು ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ ಅವರ 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕಾವ್ಯ, ಕಥಾನಕಗಳು, ಗೀತೆಗಳು, ಹಾಡುಗಳು, ಗಾದೆ, ಒಗಟುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣವನ್ನು ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬಂಡಾರಿ ಅನಿತಾ ಅವರ 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ' ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕಥನ ಗೀತೆ, ಗೀತೆಗಳು, ಗಾಥೆಗಳು, ಒಗಟುಗಳು ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

"ನಿಷೇಧಗಳು ಮತ್ತು ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆ" ಎಂ.ಸುನಂದ ಅವರ ಪ್ರಬಂಧವಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಶೈಲಿಯನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ನಿರೂಪಿಸುವ ಪುರುಷ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ನಿರ್ಣಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಕೃತಿಯು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮಾತೃತ್ವ, ಶೀಲ ತ್ಯಾಗ, ವಿಧೇಯತೆ ಮುಂತಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಿತ ಏಕಮುಖ ಆದರ್ಶದ ಸುಳಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ದುರಂತದ ಬದುಕನ್ನು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿವೆ. ಸತ್ಯ ಶರಣೆ ಸಂಕಮ್ಮ, ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ಸಿರಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಕೆರೆಗೆಹಾರ, ಕಾಶೀಬಾಯಿ, ಈ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರು ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಹುಪಾಲು ಕಥನಕಾವ್ಯ ದಣಿವರಿಯದ ದುಡಿಮೆ, ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನ, ಸಹಗಮನ ಮತ್ತು ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಿಂದಾಗುವ ದುರಂತವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಈ ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಅಮಾನವೀಯ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಲಿದಾನಕ್ಕ ಕಾರಣವಾದ ಜೀವಂತ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

'ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' (೨೦೦೮) ಎನ್ನುವ ಪ್ರಬಂಧ ಟಿ.ಆರ್.ಹೇಮಾವತಿಯವರ ಪ್ರಬಂಧವಾಗಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ, ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಿತ ನೆಲೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪಿತೃಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಅಸಾಮಾನತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದಿಮ ಕಾಲದ ಮಾತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರತೆಯನ್ನು ಮರುವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಳಿಸಿರುವುದು ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮೌಲಿಕ ಅಂಶವಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

ಸುದಾ ಎ.ಸಿ ಅವರು 'ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿದಾನ-ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಬಂಧವು ಉತ್ತಮ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಬಂದವು ಬಲಿದಾನ ಎಂಬ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಾಲ್ಕು ಅಧ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿದಾನದ ವಿಕಾಸ, ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಬಲಿದಾನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕೆರೆಗೆಹಾರ, ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ, ಈರೋಬಿ, ನಾಗವ್ವ ಮತ್ತು ಧರಣಿಯಮ್ಮ ಎಂಬಂತಹ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಆಕರವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ವೈಧಿಕ ಧರ್ಮವು ಬಲಿದಾನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಈ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಿ ಅಂಶವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಯಜಮಾನ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬಗೆಗೆ ತೋರುವ ನಿರ್ಣಯಗಳು ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವುಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಯುತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಆಕರ ಸಾಮಾಗ್ರಿಯನ್ನಾಗಿ ರುಕ್ಮಿಣಿ ಎಂ.ಕೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯ 'ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ' ಎಂಬುದಾಗಿದೆ. ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವು ಮಹಿಳಾ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಆರು ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ರಮ್ಯ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ, ವಾಸ್ತವಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ, ಸಹಗಮನ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ, ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ, ದೈವ ಸಂಬಂಧಿ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಹಾಗೂ ಪೌರಾಣಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಹೀಗೆ ವಿಭಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಕಥಾವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿವೆ. ಆ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಡಸಿದ್ಧಮ್ಮ, ನೀಲವೇಣಿ, ನೀಲಕಂಠ ರೂಪಾವತಿ, ಉತ್ತರದೇವಿ, ಬಂಜೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮ, ಗುಣಸಾಗರಿ, ಕಲಿಯುಗದ ಬಾಲೆ, ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಗೌಡನ ಮಗಳು, ಸತಿ ಚನ್ನಮ್ಮ, ಕೆರೆಹೊನ್ನಮ್ಮ, ತುಳುಸಮ್ಮ, ಚಾಮುಂಡಿ, ವರನಂದಿ, ಕೊಂತ್ಯಮ್ಮ, ಸೀತಮ್ಮ ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನ, ಸಹಗಮನ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಬಂಜೆತನ, ವೈಧವ್ಯ, ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮಹಿಳಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥರದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಿತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಎಂ.ಎಸ್.ಮುತ್ತಯ್ಯನವರು 'ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವಂತಹ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಆರು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ 'ಮಹಿಳಾ ಮುಖಗಳು' ಎನ್ನುವ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಒಂದು ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮುಖ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನದಲ್ಲದ ಬದುಕಿನ ವಿರುದ್ಧ ಮೌನವಾಗಿ ಮತ್ತು ನೇರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕಾಣುವ ಸತ್ಯಾಂಶವೆಂದರೆ, ಮಹಿಳೆ ಆದಿಮ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟವು ನಿರಂತರವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇಂತಹ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸದಾ ಹತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತಲೇ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಎಂ.ಎಸ್.ಮುತ್ತಯ್ಯರವರು ಇಂತಹ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯಾಂಶವನ್ನು ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ರಿಯಾಜ್ ಪಾಷ ರವರು 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷ ನೆಲೆಗಳು' ಎನ್ನುವ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ರವರ ವರ್ಗ

ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ವರ್ಗ ಸಂಗರ್ಷದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಶೋಧನಾ ಕೃತಿಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಂಶಗಳು

* ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಥಾವಸ್ತುಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಆದರ್ಶ ಮೌಲ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ವೈಭವೀಕರಿಸಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿರುವಂತೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮಹಿಳಾ ವಿರೋದಿಧವಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಜನಪದ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ' ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ಅಧ್ಯಯನವಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿತ್ತಾದರೂ ಮಹಿಳಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸವಾಗಿ ಆರಂಭಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

* ಈ ಜಾನಪದ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಗರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ.

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದ್ದು. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಜನಪದ ಸವಾಜವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

೩. ಜಾನಪದ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳು

ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಆಚರಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿ ಇಂತಹ ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದು ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದಿದೆ ಅಥವಾ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಜೀವನವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿದ್ದು ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆ, ವಿಮರ್ಶಾ ಬರವಣಿಗೆಗಳು ಜಾನಪದ ಕಾರ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಹಲವು ಲೇಖನಗಳು, ಬರಹಗಳು ಮೂಡಿಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಪ್ರವೇಶವಾಗಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೇ

ಜಾನಪದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ಮಾತೃಮೂಲ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಪಿತೃಮೂಲ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಯಾವ ತರಹದ ಸ್ವತಂತ್ರವಿದೆ ಮತ್ತು ಅವಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಮಾನತೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಜಾಗತಿಕ ಮಹಿಳೆಯ ಸಂವೇದನಾ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ತೀರಾ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನದಲ್ಲಿ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ವೆಂದು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಸ್ತಾನದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಚಿಂತಕರಿಂದಲೂ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳುತಿದೆ. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ, ಶಾಂತ ಇಮ್ರಾಪುರ, ವಿಜಯಶ್ರೀ ಸಬರದ, ಕಮಲ ಹಂಪನಾ, ಭಾನುಮತಿ, ವೈ.ಸಿ.ಸಬಿಹಾ ಭೂಮಿಗೌಡ, ಕವಿತಾ ರೈ, ಶ್ರೀಮತಿ ಪ್ರೀತಿ ಶುಭಚಂದ್ರ, ಸರೋಜಿನಿ ಶಿಂತ್ರಿ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ, ಹೆಬ್ಬಾಲೆ ಕೆ ನಾಗೇಶ್ ಮತ್ತು ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ ಇಂತಹ ವಿದ್ವಾಂಸರು 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ'ವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ವೈಧಿಕ ಧರ್ಮದ ಅಸಮಾನತೆಯ ಧೋರಣೆಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಪರವಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಒಮ್ಮುಖವಾಗಿ ಚುರುಕುಗೊಂಡಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವೈದಿಕಧರ್ಮವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ನಿರ್ವಚನ ಬಹುತೇಕ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವೈದಿಕ ಧರ್ಮದೊಳಗೆ ಪರಕಾಯ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡುವಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇನ್ನೂ ವಿರಳವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಬಹು ಆಯಾಮಗಳು ಅಂದಿನ ಜನಪದ ಧರ್ಮದೊಳಗಡೆಯ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾಜವು ಕ್ಷೀಣವಾಗುತ್ತದೆ. ತುರ್ತಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಿಳಾವಾದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿ ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್‌ರವರು 'ಅವ್ಯಕ್ತ ಚರಿತ್ರೆ' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯು ಜನಪದ ಮಹಿಳಾವಾದವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈವರೆಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗೊಂಡ ಚಿಂತನೆಯ ಸಫಲತೆ ಮತ್ತು ವಿಫಲತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

* ಭಾರತದ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೈಧಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ನೋವಿನಿಂದ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ನಿರ್ವಚನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.
* ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ವೈಧಿಕಶಾಹಿಯ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.
* ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ವೈಧಿಕ ಮಹಿಳೆ, ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿ ಒಂದೇ ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಅರಿತಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ.
* ವೈಧಿಕ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿಂತ ಕೆಳಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಜನಪದ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮೌಖಿಕಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ದೊರೆತಿರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ.

*	ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಾವಿನ, ನೋವಿನ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸಂಭ್ರಮಿಸುವಂತೆಯೇ ಮೌನವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿರುತ್ತಾರೆ."[೧೦]

ಈ ಮೌಲಿಕ ವಿಚಾರಗಳು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರಿಯಲು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿ 'ಸಬಲ್ಟ್ರನ್' ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ 'ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯು ವಿವಿಧ ಲೇಖಕರ ಬರಹಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮತಿ ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡರ "ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ" ಎಂಬ ಲೇಖನವೂ ಒಂದು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕೆಳಸ್ತರವರ್ಗವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆ. ಕೆಳಸ್ತರ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತ್ಯಜರಾಗಿ ಉಳಿದಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಶೋಧನೆಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಇವರ ಲೇಖನವು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸಿರಿ, ಸಂಕಮ್ಮ ಮತ್ತು ಸಿನ್ನಮ್ಮ ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಯುತ ಬದುಕನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಹಾಡುಗಳು ಎಂದು ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗುಣಸಾಗರಿ, ಶರಣೆ ಮಾದೇವಿ, ಉತ್ತರದೇವಿ ಕಥನಗೀತೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ, ಮದುವೆ ಪದಗಳು, ದೇವರ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಬೀಸೋ ಕಲ್ಲಿನ ಪದಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದೇವಿ, ಗುಣಸಾಗರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಗಹನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಎರಡು ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೋಷಣಾ ಮೂಲವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಸೊಸೆಯಾದವಳು ಅತ್ತೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಅವಮಾನಿತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅತ್ತೆ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಾರಸ್ದಾರಳು, ಉತ್ತರದೇವಿಯ ಗಂಡ ಸ್ತ್ರೀಪರವಾದ ನಿಲುವು ಹೊಂದಿದವನಾದರೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೀರುವಂತಿಲ್ಲ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಿಧಿಸಿದ ಮಾನದಂಡಕ್ಕೆ ಉತ್ತರದೇವಿಯು ಹಂಪಿಯ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಚಿತ್ರಣವು ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಗುಣಸಾಗರಿಯ ಪಾವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಇಡೀ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತಹ ಕಾವ್ಯಕಥನವು ನೋವು, ಸಂಕಟವು ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವರೂಪ ತಾಳಿರುವುದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹದಲ್ಲಿ ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿಯವರು ಮಹಿಳೆಯ ಆಂತರಿಕ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಆಕೆಯು ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳನ್ನು ಬಹುಮುಖಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸರ್ವಶಕ್ತಿಯು ಗುರಿಯಾಗಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಥನ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ

ತಿರಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆಯು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿರುವುದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ.

'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಲೇಖನದ ಬರಹಗಾರರು ಸರೋಜಿನಿ ಶಿಂತ್ರಿ ಅವರು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮಹಿಳೆಯರಿಂದ ಪೋಷಿಸಿ ಬೆಳೆದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ 'ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ' ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿದೆ. ಜನಪದ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ನೋವು-ನಲಿವುಗಳನ್ನು ಆಸೆ ಅಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವುದು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ. ಆ ಹಾಡುಗಳೇ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆಕೆ ಮಾಡಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಹಾಡುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆಕೆ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಪೈರು ಕೊಯ್ಯುವುದು ಮತ್ತು ನಾಟಿ ಮಾಡವಾಗ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನಗಾದ ನೋವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಇದೇ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದಂತೆ ಸುಶೀಲ ನೆಲ್ಲಿಸರ ಅವರು 'ಜನಪದ ಬಿಡಿಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿಂತ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರಶೀಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಮುಕ್ತ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಪದ್ಧತಿಗಿಂತ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆ ಮುಕ್ತವಾದ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಳು ಎಂದು ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದ ಗಂಡನೊಡನೆ ಸಂಸಾರ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ ಇಷ್ಟಪಡುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಜೊತೆಗಾರರನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಳು. ಇವರಲ್ಲಿ ವೈಧವ್ಯದ ಭಾದೆಯೆಂಬುದೇ ಅವಳಿಗೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡ ಸತ್ತರೆ ಕೂಡಾವಳಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಬಂಜೆತನದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮರೆತು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣಗೊಂಡು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದವರನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಹೆಸರಾದವರು ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ. ಇವರು ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾಸ್ತಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾಸ್ತಿ ಆಚರಣೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆ ಸಂವೇಧನೆಗಳಲ್ಲಿ "ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕುತಂತ್ರ ಹಾಗೂ ಮಾನವ ವಿರೋಧಿ ಭಾವವಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಕೆಳವರ್ಗವನ್ನು ಮಾಸ್ತಿಯ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಆದರೆ ಮಹಾಸತಿಯು ದಹನಗೊಂಡ ನಂತರ ಅವಳ ಮಾತೃದೇವತೆಯಾಗಿ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಎಂದು ಕಲ್ಗುಡಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಿಂದ ಪ್ರಕಟಣೆಯಾಗುವ 'ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ' ಎಂಬ ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ ಜೂನ್ ತಿಂಗಳು ೨೦೦೩ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸುಮಂಗಳಾ ಬಿ.ಅಣ್ಣೀಗೇರಿ ಅವರ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಮೊದಲನೆಯದು "ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ಕಥನ ಗೀತೆಯ ಓದು ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದು ಮೈಲಾರ ಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ: ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ"[೧೧] ಎಂಬೆರಡು ಲೇಖನಗಳು ಜನಪದ ಮಹಿಳಾ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮೌಲ್ಯಯುತವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಹೊರಚೆಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಕೆರೆಗೆಹಾರ ಕಥನಗೀತೆಗೆ ಕೈಗೊಂಡ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿದೆ.

೧. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯ

೨. ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಜಿಗುಪ್ಸೆ

೩. ಭಾಗೀರಥಿಯ ಪತಿರಾಯ ಸತಿಯ ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರಳಾಗುವುದು.

ಈ ಮೂರು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಿಂತನೆಗೆ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ.

'ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ: ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಮುಖಗಳು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಮಾಳವ್ವ ಈಗಾಗಲೇ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಧೀನ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿತವಳು. ಕೊಮಾಲಿ ಅನಾನುಭವಿಯಾದರೂ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಎಂತಹದೇ ತಂತ್ರ ಹೂಡಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಿಂತನೆ ಗಂಡು ಮೇಲು–ಹೆಣ್ಣು ಕೀಳು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಹಾಗೆಯೇ ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಅಪಹರಣದಿಂದ ವಶವಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿ ನಾಟಕೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಲೇಖನ ಮನನೀಯವಾಗಿದೆ. 'ಕಲಾವತಿ ಬಿ.ಜಿ. ಅವರ "ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ' ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು 'ಗರತಿ ಹಾಡು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಣೀತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂತಹ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ವಿಧಿನಿಷೇದಗಳನ್ನೇರಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ಮಾತೃತ್ವ ಶೀಲ, ತ್ಯಾಗ, ವಿಧೇಯತೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಿತ ಪುರುಷ ನಿರ್ಧರಿತ ಆದರ್ಶ ಸುಳಿಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನು ನಿತ್ಯ ನಿರಂತರವಾಗಿ ದುರಂತಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗರತಿ ಹಾಡು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು.

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗವು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಜುಲೈ ತಿಂಗಳ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಜಯಾ ಗುತ್ತಲ ಅವರು "ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ: ಕರುಣೆಯೊಳಗಿನ ಕ್ರೌರ್ಯ"[೧೨] ಎನ್ನುವ ಬರಹವು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೂರ ಮುಖದ ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದದ ಈ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ಹೊಂದಿದ

ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾಜದ ಅಸಾಮಾನತೆಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟವಾಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಚಿಕ್ಕಸೂಸಿ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಬಲಿದಾನವು ಮಾವನ ಕುತಂತ್ರವಾದರೆ ಆಕೆಯ ಗಂಡನ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನ ಸಾವುಗಳ ಸ್ವರೂಪತೆ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಿಚಾರವನ್ನು ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಎಸ್.ಎಂ.ಮುತ್ಯಯ್ಯರ "ಕಾಳಿಂಗರಾಯ: ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ"[೧೩] ಎನ್ನುವ ಬರಹ ಮಹಿಳಾ ಜಾನಪದ ಗ್ರಹಿಕೆ ನೆಲೆಯನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ನೋವು ನಲಿವು, ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ, ಆತಂಕ ಅಸಾಯಕತೆ, ಹೋರಾಟ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಚೆನ್ನಮ್ಮ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಪುರುಷ ದರ್ಪ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನನ್ನು ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾರಿಕೊಂಡ ತಂದೆ-ತಾಯಿ ಮನೆಗೆ ನಾನು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ದೃಢವಾದ ನಿಲುವು ತಾಳುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನಿಲ್ಲದ ಬಾಳ್ವೆ ಸುಡುಗಾಡಿಗೆ ಸಮಾನವೆಂದು ನಂಬಿರುವ ಚನ್ನಮ್ಮ ಅತ್ತೆಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಸುಡುಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸುಡುಗಾಡಿನಂತಹ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಇನ್ನೊಂದು ಬರಹ ನಾಯಕ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಮಾರಮ್ಮ ದೇವತೆಯು ಮಾತೃ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮ ಪುರುಷನ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದೆ ಸಾಹಸಮಯ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಗಿಸುವವಳು. ಅವಳು ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ನೋವಿಗೆ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಿಡಿಯುವಳು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಮಾರಮ್ಮ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಪ್ರತೀಕಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬಂಶವನ್ನು ಬರಹಗಾರರು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು.

ಆರ್. ಸುನಂದಮ್ಮನವರ 'ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವ ವೈಚಾರಿಕ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಂತಹ ಅಮೂಲ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಕಾವ್ಯಗಳು, ಹಾಡುಗಳು, ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ಪ್ರಭೇದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಆರ್.ಸುನಂದಮ್ಮ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ೧. ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಒಪ್ಪುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು. ೨. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ನೆಲೆ ಯಾವುದು? ೩. ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಎಂತಹದ್ದು ಎನ್ನುವ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಡಾ.ಸಿ.ವೀರಣ್ಣನವರ 'ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಕಂಡ ಹೆಣ್ಣು' ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ ಎಂಬಂತಹ ಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿರ್ವಹಿಸಲಾಗಿದೇ ಎನ್ನುವ ಗಂಭೀರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವಂತಹ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಆದರ್ಶ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಅವಳ ಪಾತ್ರ, ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ತಾಯಿಯಾಗಿ, ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲ ಅಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರಗಳೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಬರಹಗಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದೆ.

ಬಸವರಾಜ ಪೋಲಿಸ ಪಾಟೀಲರವರು 'ಜಾನಪದ ಚಿಂತನ' ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯೊಳಗೆ 'ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮುತ್ತೈದೆತನ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ತಾಯ್ತನ ಮತ್ತು ಆದರ್ಶ ದಾಂಪತ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿರುವಂತ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಮರ್ಶೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆ ಕೃತಿಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಇಲ್ಲ ಅಮೂಲ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿ:

೧. Charles E Gover: CAnarese Songs, Folks Songs of Southern India, PP-೧೭-೫೮

೨. J.F.Fleet: A Collection of Cannarese balleds Indian Auntiguairy

೩. ರಾಗೌ, ಜಾನಪದ ಸಂಶೋಧನಾ, ಪು. ೧೫೫

೪. ಅದೇ, ಪು. ೧೪೭

೫. ಅದೇ, ಪು. ೧೪೮

೬. ಅದೇ, ಪು. ೧೪೮-೧೪೯

೭. ಅದೇ, ಪು. ೧೪೭

೮. ಮಾಸ್ತಿ ವೆಂಕಟೇಶ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್, 'ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಲಾವಣಿ ಸಾಂಗತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ(ಭಾಗ-೧)

೯. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ, 'ಕರಾವಳಿ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ನೆಲೆಗಳು'

೧೦. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್ 'ಅವ್ಯಕ್ತ ಚರಿತ್ರೆ' ಪು. ೫೨

೧೧. 'ಜಾನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ'. ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ ಜೂನ್ ತಿಂಗಳು ಸಂಚಿಕೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ. ಹಂಪಿ. ೨೦೦೩.

೧೨. ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ., ಜುಲೈ ತಿಂಗಳ ಸಂಚಿಕೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ. ಹಂಪಿ.

೧೩. ಜನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ ಲೇ: ಎಸ್.ಎಂ.ಮುತ್ಯಯ್ಯರ "ಕಾಳಿಂಗರಾಯ: ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ.

* * * *

ಅಧ್ಯಾಯ: ಎರಡು

ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷ : ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ

೨.೧ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ

೨.೨ ಸಂಘರ್ಷ : ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

೨.೩ ಸಂಘರ್ಷ : ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪ

೨.೪ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ನಿರ್ವಚನ

೨.೫ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆ :

ಅ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಚಿಂತನೆ

ಆ. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆ

ಅಧ್ಯಾಯ: ಎರಡು

ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷ : ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆ

೨.೧. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ

ಮನುಷ್ಯ ಬಾಯಿಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಭಾವನಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಅರ್ಥವತ್ತಾದ ಧ್ವನಿಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ರೂಡಿಸಿಕೊಂಡ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಂವಹನವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ದೈನಂದಿನದಲ್ಲಿ ಜರುಗುವ ಘಟನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳು ಮಿಳಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವು ಅನುಭವದ ಕಣಜವಾಗಿದ್ದು, ಗತಕಾಲದ ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕೂಸಾದ ಮನಷ್ಯ ನಿಸರ್ಗದೊಡನೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು, ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ದೈವತ್ವದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತ ಬರತೊಡಗಿದ. ಈ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮನುಷ್ಯನು ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಮನಷ್ಯ ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡನು. ಹೀಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸ್ವರೂಪತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ/ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪಾಮರರಲ್ಲಿ ಎಂದೂ ಅಳಿಯದಂತೆ, ಮಾಸದಂತೆ ಉಳಿದಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಜನಪದವು ಸಮಾಜದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದ್ದು, ಅವು ಜನಪದರ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕು ಹಾಗೂ ಭೂತ, ವರ್ತಮಾನಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ.

ನಾವು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಗ್ರಹಿಸಿರುವಂತೆ ಶಿಷ್ಟವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಪುರಾಣ, ವೇದಗಳು, ಆಗಮಗಳು, ವೈದಿಕ ಹಾಡುಗಳು, ಗಾಯನಗಳು, ಸ್ಮೃತಿಗಳು, ಪಠಣೆಗಳು ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯವೇ ಮೂಲವೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರು ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರದಿಂದ ಶಿಷ್ಟ ಪರಂಪರೆ–ಜನಪದ ಪರಂಪರೆ ಎಂಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಬೌದ್ಧಯುಗದ ತರುವಾಯ ಬರಹ ಆವಿಷ್ಕಾರಗೊಳ್ಳುವುದರೊಂದಿಗೆ ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗಣನೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ಸುಳಿವು ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾಧನೆಗಳಾದ ವರ್ಣಭೇದ ಮತ್ತು ವರ್ಗಭೇದಗಳ ತಾರತಮ್ಯವೇ ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಗಳಾಗಿದ್ದ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವರ್ಗಗಳು ಬರಹದ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಂಥಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟದಿಂದಾದ ಪರಿಣಾಮವು ಶ್ರಿಸಾಮಾನ್ಯವರ್ಗಗಳಿಗೆ(ಮಹಿಳೆಯರು) ಬರಹ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನು ನಿಲುಕದಂತೆ ದೂರವಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಮೇಲ್‌ಸ್ಥರ-ಕೆಲಸ್ಥರವೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ದೈವ ಭಾಷೆಯೆಂದು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಔನ್ನತ್ಯದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಜನಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಕೆಳಸ್ತರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯಂತಹ ಮೌಢ್ಯತೆಯೇ ಪ್ರಧ್ರಾನ ಕಾರಣ ಎನ್ನಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೇದಗಳ ಉಗಮಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಸಂಸ್ಕೃತವು ಜನಭಾಷೆ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ತತ್ವದ ಫಲವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಶ್ರೀ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ನಿಲುಕದಂತೆ ಹೋಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ 'ಜನಭಾಷೆಯಾಗದ ಯಾವುದೇ ಭಾಷೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವಲ್ಲ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಯಾವ ಸಂವೇಧನೆಯನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗದು' ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವ ಮಾಧ್ಯಮವು ಸಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವುದು ಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತದೆಯೋ ಅದು ನಿಜವಾಗಿ ಜನಮುಖಿಯಾಗಿರುವ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಭಾಷೆಯು ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಹಿಳೆಯರು ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವಾಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಮಹಿಳೆಯರು ವಾಕ್ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದರು ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. ದೇಜಗೌರವರು ಜನಪದ ಮೌಖಿಕಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು "ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಭಾಷೆ ಗ್ರಾಮೀಣವಾದರೂ ಅಶ್ಲೀಲವಲ್ಲ, ಅಶುದ್ಧವಲ್ಲ, ಅನಾಗರೀಕವಲ್ಲ, ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧತೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜನಪದ ನಡುವಣ ತಿಕ್ಕಾಟವಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ತಿಕ್ಕಾಟವೂ ಅಲ್ಲ, ಏಕೆಂದರೆ ಅಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಿರಬೇಕು. ಶಿಷ್ಟರ ಗುಂಪಂತೂ ಇದ್ದೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಜನಪದರಿಗೆ ಈ ಶುದ್ಧಾಶುದ್ಧತೆ ಶೂದ್ರ ಅಶೂದ್ರಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಇಲ್ಲ. ಆದರಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಗುಂಪಿನ ವಿಷಯವೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಶಿಷ್ಟರು ಶಿಷ್ಟತೆಗಾಗಿ ಇದು ಶಿಷ್ಟ, ಅದು ಅಶಿಷ್ಟ, ಇದು ಗ್ರಾಹ್ಯ, ಅದು ಅಗ್ರಾಹ್ಯ, ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಷೆಯೇ ಶಿಷ್ಟಬಾಷೆಗೆ ಮೂಲ ಅದರ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಪ್ರೇರಕ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ"[೨] ಮಹಿಳೆಯರು ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವಿಕ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮಾನವೀಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಆಳದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗೆದ್ದವರಾಗಿದ್ದು ಕಂಡುಂಡ ಅನುಭವವೆಲ್ಲ ಆವೃತ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಸುಖ-ದುಃಖ, ನೋವು-ನಲಿವು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಈರ್ಷೆ ತೋರದೆ ಸಮಾನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ವಿರೋಧದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಹಿಳೆ ಅನುಭವಗಳ ನುಡಿಗಳೇ ಜ್ಯೋತಿರ್ಲಿಂಗವಾದಂತೆ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುತ್ತವೆ. ಬದುಕಿನ ಉತ್ಕಟತೆಯಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಗ್ರಾಹ್ಯವೇ, ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಅಶ್ಲೀಲವಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಪಾವಿತ್ರತೆಯಿಂದ ಕಟ್ಟುವಂತಹ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಇಟ್ಟಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಅಪಾರವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯನಿಷ್ಟುರವಾಗಿ ಬದುಕುತಿದ್ದವಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಜಾನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ಬದುಕು ಮಹಿಳೆಯರ ಮಾತಿನಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕರಿಸಿಕೊಂಡವು. ಇಂಥಹ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂಧನವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಮೌಖಿಕ ಸ್ವರೂಪತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರವರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದ ಮಾಧ್ಯಮ ತೋಂಡಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ (Oral traditional) ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ತೋಂಡಿ ಎಂಬುದು ಮರಾಠಿ ಪದವಾಗಿದ್ದು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಬಾಯಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ, ವಾಕ್ ಪರಂಪರೆ, ಬಾಯಿ ಮಾತಿನ ಪರಂಪರೆ, ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮನೋಭೂಮಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನ ಹತ್ಯೆಗಯ್ಯುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕ್ರಮವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. 'ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಜನವಾಣಿಯೇ ತಾಯಿ ಬೇರು' ಎಂದು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಅವರು ಹೇಳುವಂತಹ ಮಾತಿನಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೂ ಕೂಡಾ ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ. ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದ ಜನಪ್ರಿಯ ಛಂದೋಬಂಧವಾಗಿರುವ ತ್ರಿಪದಿಯು ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಬೀಸುವ ಹಾಡುಗಳು, ಕುಟ್ಟುವ ಹಾಡುಗಳು, ಜೋಗುಳ ಹಾಡುಗಳು, ಸೋಭಾನೆ ಹಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿಯೆ ತಮ್ಮ ಅನುಭವವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ತ್ರಿಪದಿಗೆ ಹೆಣ್ಣೇ ಗಾಯಿತ್ರಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಒಂದು ಮಾತಿದೆ. ಈ ಸುಧೀರ್ಘ ಪರಂಪರೆ ಇರುವ ತ್ರಿಪದಿಯು ಜನಪ್ರಿಯ ಛಂದೋಬಂಧವಾಗಿದ್ದು, ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಜನಮನ್ನಣೆ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದರ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿಯ ಮೂಲಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಾವ್ಯಾಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮುಂದಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಟಿ. ಎನ್. ಬಾಟ್ಕಿನ್ ಅವರು "ಶುದ್ಧ ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾನಪದವೇ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಜಾನಪದವೆಂಬುದು ಶುದ್ಧ ಮೌಖಿಕತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಮತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇ. ಡಬ್ಲ್ಯೂ. ವೋಯ್ಗಲಿನ್ ಅವರು 'ಮೌಖಿಕ

ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಗಿಬಂದ ಯಾವುದೇ ಪರಂಪರಾನುಗತ ವಿಷಯವಾಗಲಿ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗದ್ಯಪದ್ಯವಾಗಿರಲಿ ಅದು ಜಾನಪದ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜಾರ್ಜ್ ಎಂ. ಪಾಸ್ಪರ್ 'ಅಲಿಖಿತ ರೂಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಿಕ್ಷಿತ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿರಲಿ ಅಶಿಕ್ಷಿತ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿರಲಿ ಅದು ಅರ್ಥವತ್ತಾದುದು, ಅದೇ ಜಾನಪದ'ವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮೇರಿಯಸ್ ಬಾರ್ಬೆ ಅವರು 'ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಮೂಲಕ್ಕೆ, ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಶಾಲಾ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಡದೆ, ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ, ಹಿರಿಯರಿಂದ ಕಿರಿಯರಿಗೆ ನಿದರ್ಶನಗಳ ಮೂಲಕ ಅಥವಾ ಮಾತಿನ ಮೂಲಕ ಸಾಗಿಬರುವ ಹಿಂದಿನ ಜ್ಞಾನ ಅನುಭವ, ಜಾಣ್ಮೆ ಕೌಶಲ್ಯ, ಹವ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳು ಜಾನಪದ' ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ ಸಿ.ಎಫ್.ಪಾಟರ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ 'ಜಾನಪದ ಸಾಯಲು ಇಷ್ಟಪಡದ ಜೀವಂತ ಪಳೆಯುಳಿಕೆ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತವೆ.

* ಜನಪದ ಕಾವ್ಯವು ಮಾತಿನ ರೂಪ ಹೊಂದಿರುವಂತಹದ್ದು.
* ಬರಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ದೂರವಾದದ್ದು.
* ಗ್ರಾಮೀಣ ಜೀವನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ.
* ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಮೇಲಿನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪರಂಪರೆ, ಮೌಖಿಕತೆ, ಪುರಾತನ ಇವು ಜಾನಪದದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿವೆ. ಜಾನಪದ ಲಿಖಿತ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲ. ಅದು ಅಶಾಬ್ಧಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವಂತಹದ್ದು ಹಾಗಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜನಪದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಹೆರಿಸಬಹುದು. "ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬುದು, ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಎಂಬುದು, ಸಮಾಜ ಸೂಚಕವಾದ ಪದವಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಜನರ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಪ್ರಜ್ಞಾವಲಯ ಇಲ್ಲವೇ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಾಗ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಹಿಸುತ್ತದೆ."[೨] ಈ ಸ್ವರೂಪ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ "ಒಂದು ದೇಶದ ಸಮಗ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬರವಣಿಗೆಯೊಳಗೆ ಬದುಕಿ ಬಂದ ಲಿಖಿತ ರೂಪ, ಬಾಯೊಳಗೆ ಬದುಕಿ ಬಂದ ಅಲಿಖಿತ ರೂಪ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಂಡಿತವರ್ಗ ನಿರ್ಮಿತ ಶಿಷ್ಟಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಮರವರ್ಗ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ"[೩] ಹೀಗೆ "ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಜನತೆಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಉದಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲ."[೪]

ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿರೂಪದಂತಿರುವ ಹಾಗೆ ಇದ್ದು, ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಗಾಯನದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ನೈಜವಾಗಿ ಬದುಕಿಗೆ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರವೆನ್ನುವಂತಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಗಂಡಸರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಎಂದು ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ

ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಗಂಡಸರ ಹಾಡು ಮೂಲತಃ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ತತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದವುಗಳು. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಗಂಡಸರು ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇವುಗಳು ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ನುಡಿಸುತ್ತ ಅಭಿನಯದೊಂದಿಗೆ ಗಾಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭವು ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಮುದಾಯನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಸಮುದಾಯದ ಕುಲದೈವದ ಬಗ್ಗೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸಾರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯಂತಹ ವಿಚಾರದಿಂದ ದೂರವಿಟ್ಟಿತು. ಇನ್ನೊಂದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಅಲ್ಲದೆ ಸಂಗೋಪನಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾವ್ಯರಚನೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ದೂರವಿರಿಸಲಾಯಿತು. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದ್ದಿದ್ದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯು ಗೃಹಬಂಧನವಾಗುಳಿಯ ಬೇಕಾಗಿತು. ಈ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಾಡಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅವಳಿಗೆ ಎಟುಕಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಹೋಳಿ ಹಾಡು, ಹಂತಿ ಹಾಡು, ಬಲೋರಿ ಹಾಡು, ಮಟ್ಟಿಯ ಹಾಡು, ಡೊಳ್ಳಿನ ಹಾಡು, ಗೊಂದಲಿಗರ ಹಾಡು, ಬೆಡಗಿನ ಹಾಡು, ಭಜನೆ ಹಾಡು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮೈಲಾರಲಿಂಗ, ಈ ಯಾವ ಕಾವ್ಯವೂ ಕೂಡಾ ಮಹಿಳಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನ್ನುವಂತೆ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರೆಲ್ಲರೂ ಪುರುಷರೇ ಆದರೂ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಜೋಗತಿಯರು ಇದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಜೋಗಿತಿಯರು ಹೆಣ್ಣೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡೆಂದರೆ ಗಂಡು ಅಥವಾ ಈ ಎರಡು ಅಲ್ಲದವರು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ದೀರ್ಘವಾಗಿಯೇ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು ಇದ್ದರೂ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ತಲ್ವಾಡಿಯವರು ಆಧಾರ ಒದಗಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕತೆ/ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಗಾಯಕರು ಇಬ್ಬರೂ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಜೋಗತಿಯರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ದೊಂಬಿದಾಸರ ಹೆಂಗಸರೂ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಏಕತಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ಹಾಡುವುದು ಬಹಳ ವಿರಳವೆನ್ನಬಹುದು. ಇಂಥ ಒಂದೆರಡು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೇ (ಹೆಂಗಸರು ವೃತ್ತಿ) ಬಳ್ಳಾರಿಯ ಜನಪದ ಗಾಯಕಿ, ಕಲಾವಿದೆ ಮತ್ತು ಬುರ್ರಾಕಥಾ ಗಾಯಕಿ ದರೋಜಿ ಈರಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕಿಯಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಮದ್ಯಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ (೨೦೧೪) ಪರಿಚತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಕಷ್ಟು ಕಥನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಕೃಷ್ಣಗೊಲ್ಲರ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕುಮಾರರಾಮನ ಕಾವ್ಯ'ಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸುದೀರ್ಘ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಮತ್ತೆಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕರು(ಸಿರಿಕಾವ್ಯ) ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷಗಾಯಕರಂತೆ ಊರಿಂದ ಊರಿಗೆ ಹೋಗಿ ಎಲ್ಲೆಂದರಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಗಾಯನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ದೈಹಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ

ಮಿತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲದೇ ಪತಿಯೇ ಪರದೈವ ಎಂದುಕೊಂಡು ಮಕ್ಕಳ ಲಾಲನೆ, ಪಾಲನೆ, ಅತ್ತೆ ಮಾವ, ಅತ್ತಿಗೆ ನಾದಿನಿ, ಭಾವ ಮೈದುನರ ಸೇವೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ನಿರತಳಾಗಿರಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಈ ಅವಳನ್ನು ವೃತ್ತಿ ಗಾಯಕಿಯಾಗಲು ಊರೂರು ಸುತ್ತುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ಹೆಂಗಸರ ಕಾವ್ಯಗಳು ಆಡು ಮುಟ್ಟದ ಸೊಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಗರತಿಯ ಹೇಳದ ಹಾಡಿಲ್ಲ, ಎನ್ನುವ ನುಡಿಮುತ್ತಿನಂತೆ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸರಸ್ವತಿ ಹೆಣ್ಣು, ಅವಳೇ ಆದಿ ಕವಯಿತ್ರಿ, ಜನನದಿಂದ ಮರಣದವರೆಗೂ ಪ್ರಕೃತಿ–ವಿಕೃತಿ, ಭೌತಿಕ–ಅಭೌತಿಕ ಈ ಎಲ್ಲದರ ಕುರಿತು ಹಾಡಿದ್ದಾಳೆ. ಶಿಶುವಿನ ಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ, ಬೀಸುವ, ಕುಟ್ಟುವ, ನಾಟಿ ಮಾಡುವ ಈ ಎಲ್ಲ ಕೈಂಕರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣು ಹಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತು. ಶ್ರಮ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಬೇಸರ ನೋವನ್ನು ಕಳೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇರಬಹುದು. ಅಥವಾ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಹುಡುಕಾಟವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅವಳು ಹಾಡುತ್ತಿರುವ ಬೀಸುವ ಪದಗಳು ಅವಳ ತಾಯಿಯಿಂದ ಬಂದ ಸಂಪತ್ತು. ಅವಳಿಂದ ಮಗಳಿಗೆ, ಇವಳಿಂದ ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಅಳಿಯದೆ ಉಳಿದು ಬೆಳೆದ ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ತಾನು ಪಟ್ಟ ಪಾಡನ್ನೆಲ್ಲ ಹಾಡನ್ನಾಗಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

ಹೆಂಗಸರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಂಶಗಳು ಇಂತಿವೆ.

೧. ಸ್ತ್ರೀಯರೇ ಹೆಚ್ಚು ಕಂಠಸ್ಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಕ್ಕೆ ಅವಲಂಬಿತರಾದವರು ಎನ್ನುವ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಹೆಂಗಸರ ಹಾಡುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ದೀರ್ಘ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದಂತೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.

೨. ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯರ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ದುರಂತ/ಸುಖಾಂತವಾಗಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುವ ವಕ್ತೃಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರು ಎಂಬುದು ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

೩. ಕೌಟುಂಬಿಕ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನ ಮತ್ತು ಬಲಿದಾನ, ಸಹಗಮನ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿವೆ. ಇಂತಹ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ನೈಜವಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕಥನಗೀತೆಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

೪. ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಯಜಮನಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಪಾಧನೆಗಳಾದ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ, ವರ್ಣ, ಜಾತಿ–ವರ್ಗಸಂಬಂಧಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿದ್ದಾರೆ.

ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಪ್ರೇಮಗೀತೆಗಳು, ಸಹಗಮನ ಗೀತೆಗಳು, ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲಿನ ಪದಗಳೂ ಕೆಲವೊಂದು ಆಚರಣೆ ಪದಗಳು ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಹೆಂಗಸರ ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಸೋಬಾನೆ ಪದಗಳು, ಜನನ, ಮರಣ, ಮದುವೆ ಪದಗಳು, ಕುಟ್ಟುವ–ಬೀಸುವ ಪದಗಳು, ದೇವರ

ಸ್ತುತಿಪದಗಳು, ಜೋಗುಳ ಹಾಡು, ಗುಳ್ಳವ್ವನ ಹಾಡು, ಜೋಕುಮಾರನ ಹಾಡು, ಕೊರವಂಜಿ ಹಾಡುಗಳು ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಾರೆ.

೨.೨ ಸಂಘರ್ಷ : ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕು ವೈರುಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ವೈರುಧ್ಯದಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಳ ಬದುಕು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಅವಳು ಜನನದಿಂದ ಮರಣದವರೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಮತ್ತು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಮಹಿಳೆಯರ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿದ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಶೋಚನೀಯವಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಿಂದ ವಿಮೋಚನೆ ಹೊಂದಬೇಕೆನ್ನುವ ಅವಳ ಚಡಪಡಿಕೆಯು ಜೀವಪರವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಉಭಯ ದ್ವಂದ್ವತೆಯಿಂದ ಅವಳ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸಂಘರ್ಷದ ಮಾದರಿಯಾಗಿವೆ. ಜನಪದರ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಘರ್ಷ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಿಂದ ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

Conflict ಎಂಬ ಆಂಗ್ಲ ಪದವು ಕನ್ನಡದ 'ಸಂಘರ್ಷ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾಗಿದೆ. ಶಿಕ್ಷಣ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ನಿಘಂಟು: 'ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕನ್ನಡ' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪದಕ್ಕೆ ಹಲುವು ಪರಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಹೊಂದದ ಅವಶ್ಯಕತೆ, ಆಸೆ, ಗುರಿ ಇವುಗಳ ಸ್ಪರ್ಧೆಯಿಂದ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಅಹಿತ ಸ್ಥಿತಿ ಅಥವಾ ಯಾತನೆಯ ಸ್ಥಿತಿ: ಉಭಯ ಸಂಕಟ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದನಾ ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆ ಇರುವ ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆರ್ಥಿಕ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಹೋರಾಟ"[೫] ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ: ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಘರ್ಷ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ೧. ಹೋರಾಟ, ಬಡಿದಾಟ ಮತ್ತು ೨. ಕಾಳಗ=ಯುದ್ಧ ಕದನ (ವಿರುದ್ಧ ತತ್ವಗಳ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟ, ಘರ್ಷಣೆ) ೩. ತಾಕು: ಕಡಿಯುವುದು, ಡಿಕ್ಕಿ, ಸಂಘಟನೆ, ೪. ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧ ತತ್ವಗಳ ಮೊದಲಾದವುಗಳ ತಿಕ್ಕಾಟ: ಘರ್ಷಣೆ.

ಮನಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಒಳತೋಟಿ (೧೯೮೯, ಪು.೧೦೬೬) ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥಗಳು ಇವೆ. ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಘರ್ಷ' ಎನ್ನುವ ಪದಕ್ಕೆ ಉಜ್ಜುವಿಕೆ, ತಿಕ್ಕಾಟ, ಕಾದಾಟ=ಬಡಿದಾಟ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವಿದೆ.

ಕಿಟಲ್ ಕೋಶದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ 'ಸಂಘರ್ಷ' ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. "Conflict: Rubbing together Grinding, Trituration friction: Rubbing against, Collision, Mutual attribution emulation, vying or contending for superiority: envy."[೬]

ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥಶೋಧವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಸಂಘರ್ಷವು ಸಮೂಹ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಭೌದ್ಧಕವಾಗಿ, ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಏರ್ಪಡುವ ಘರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪರಸ್ಪರರ ಮಧ್ಯೆ ಜರುಗುವ ಸಂಘರ್ಷವು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಶಾರೀರಕದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಅಸಮದಾನ, ಮಾನಸಿಕ ನೋವು ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಂದುಂಟಾದ ಅನ್ಯಾಯ, ವಂಚನೆ, ಮೋಸ, ಶೋಷಣೆ, ಇವುಗಳಿಂದ ನೊಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯವು ಸಮತೋಲನ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದಾಟ, ವಾಗ್ವಾದ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಚಳುವಳಿಗಳು ಜರುಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸ್ವರೂಪಯುಕ್ತ ಸಂಘರ್ಷವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ.

೨.೩ ಸಂಘರ್ಷ : ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪ

ವ್ಯಕ್ತಿಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಘರ್ಷವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನಸ್ಸಿನೊಳಗೆ ರೂಪುತಾಳುವ ಸಂಘರ್ಷ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚಿತ್ತದ್ವಂದ್ವತೆ ಅಥವಾ ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳ ನಡುವೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ತುಮುಲತೆಯಿಂದಾಗಿ ಇದು ಅಸ್ತಿತ್ವ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆದರ್ಶಗಳು ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವಗಳ ನಡುವಿನ ಬಿರುಕಿನಿಂದಲೂ ಕೂಡ ಇದು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮಹಿಳಾ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿರುವುದನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗುರ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತವತೆಯ ತಿಕ್ಕಾಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಳಗೆ ದ್ವಂದ್ವತೆ ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದರ ವಿಫಲತೆಯು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆದರ್ಶಗಳ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿ ಹೊರಟ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅದರಿಂದ ಬೇರೆಯದೆ ಆದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಎದುರಿಸುವಲ್ಲಿ ಆತನ ಮನೋಭಿಲಾಷೆಗಳು ಈ ಸಂಘರ್ಷ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಧುಮುಕುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜಮುಖಿಯತ್ತ ಮುಖಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಾರ್ಗದ ಅನುಸರಣೀಯ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಾಗುವ ವಿಫಲತೆ ಈ ಸಂಘರ್ಷದ ತೀವ್ರತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಹಿಳೆ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಬದುಕು ಕೂಡಾ ಸಂಘರ್ಷಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದಿಂದ ನೇರವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕುಟುಂಬ ಸಮಾಜದ ಮೂಲ ಘಟಕವೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಗತವಾಗಿರುವ ಅಧಿಕಾರ ರಚನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಇದು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದೊಳಗೆ ಹಿರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಹಿರಿಯ ಗಂಡು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತಾನು ಗಂಡಾದ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ ಕುಟುಂಬದ ಸರ್ವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧವಾಗಿರುವ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಾಧನಗಳ ಒಡೆತನವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೆಯನ್ನು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ

ಪಾವಿತ್ರ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಎದುರಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಗಂಡ-ಹೆಂಡತಿಯ ಸಂಬಂಧವು ಊಳಿಗಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತೀಕ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಯಜಮಾನ, ಹೆಣ್ಣು ಆತನ ಅಧೀನತೆ, ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆ ನಿರ್ಧರಿಸಿದೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಡುವಣ ಅಧಿಕಾರದ ಹಂಚಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ತನ್ನ ಒಡಲಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತಹದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಕುಟುಂಬ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು 'ಗಂಡು' ಕೇಂದ್ರಿತ ನಿಲುವಿನ ರಚನೆಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಕಸಿಯಲ್ಪಟ್ಟು ಗಂಡಿಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು.

ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸರಂಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವ, ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣ ಸಂಹಿತೆಗಳು 'ಗಂಡುಕೇಂದ್ರ' ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಲೇ ಚಲಾವಣೆಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಒಟ್ಟು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ಗಂಡುಕೇಂದ್ರಿಯ' ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಅಧೀನಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕಾರದ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ಆಕೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಆಕೆ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ದೈಹಿಕ ರಚನೆ ಈ ಜೈವಿಕ ಭಿನ್ನತೆ ಮಹಿಳಾ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದು ಪಿತೃ ಮತ್ತು ಮಾತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಭೀಜವೆನ್ನಬಹುದು.

ಜಾರ್ಜ್ ಸಿಮೆಲ್ ಅವರ 'ಸಂರಚನೀಯ ವಿಧಾನದ ಸಂಘರ್ಷ'ದ ಪ್ರಕಾರ "ಪರಸ್ಪರರಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವೆನಿಸಿದ ಗುರಿಯೊಂದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಸಮಾನಾಂತರ ಪಕ್ಷಗಳು ನಿಯಮಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವರ್ತಿಸುವಂತಹ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಸ್ಪರ್ಧೆ ಅಥವಾ ಪೈಪೋಟಿ ಎನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಕನಿಷ್ಟ ನಿಯಂತ್ರಣ ಇರುವ ಮತ್ತು ನೇರ ಹೋರಾಟ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಂತಹ ಎರಡು ಪಥಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಘರ್ಷಣೆ ಎನ್ನಬಹುದು."[೬] ಈ ಕನಿಷ್ಟ ನಿಯಂತ್ರಣ, ನೇರ ಹೋರಾಟ, ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳು, ಇಂತಹ ಮೂರು ವಿಧಾನಗಳು ಇದ್ದಾಗಲೇ ಸಂಘರ್ಷ ಏರ್ಪಡುವುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂತಹ ದ್ವಂದ್ವತೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ರೂಪುಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಒಂದನ್ನು ಅದು ನಾಶಪಡಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಡೆರೆನ್ ಡಾರ್ಪ್‌ರವರು 'ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂಘರ್ಷ' ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಸಂಘರ್ಷವು ೧. ಏಕಮುಖ, ೨. ದ್ವಿಮುಖ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇವುಗಳು ಅಧಿಕಾರ ರಚನೆಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಧೀನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಗಳು ಈ ಅಧೀನ ಸಮೂಹವನ್ನು ತಮ್ಮ ಬೇಟಿಕೆ, ಆಜ್ಞೆಗಳ

ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯ ಸಾಧನೆಗೆ ಸದಾ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರಿಸಲು ಎಚ್ಚರವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಬಲ ಸ್ಥಾನಗಳು ಅಧೀನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಏಕಮುಖವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಸಂರಚನೆಗೊಂಡ ಸಮೂಹವು ಅವುಗಳ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಧನಾತ್ಮಕ ಪಾತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಋಣಾತ್ಮಕ ಪಾತ್ರಗಳು ಎಂಬ ಎರಡು ಸಮೂಹಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ”.[೮] ಧನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಋಣಾತ್ಮಕ ಈ ಎರಡು ಪಾತ್ರಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಎರಡು ಸಂಯೋಜಿತ ಸಮೂಹಗಳಾಗಿ ಸಂಘಟಿತವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಸಂಘಟಿತಗೊಂಡ ಸಮೂಹಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಅಂತಸ್ತನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಥವಾ ಬದಲಾಯಿಸಲು ನಿರಂತರ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತವೆ. ಸಮೂಹಗಳಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವ ಈ ಮಾದರಿಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಅಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ರಚನೆಗಳ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇವು ಪ್ರಬಲವೆನಿಸಿದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿತಗೊಂಡಿರುವ ಪ್ರತಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಅಧಿಕಾರ ರಚನೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ, ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಮೂಲಸೂತ್ರಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ವಿದ್ವಾಂಸ ಡೆರೆನ್‌ಡಾರ್ಪ್‌ರವರ ಪ್ರಕಾರ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧಗಳು ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಲೆವಿಸ್ ಎ ಕೊಸೆರ್ ಎಂಬಾತನು “ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷಕಾರ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ' ದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿತ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಮತೋಲನ, ಒತ್ತಡ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ”[೯] ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಂತೆ ಶೋಷಿತ ಜನಸಮೂಹವು ತಮಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ನ್ಯಾಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಕನಸನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕೊಸೆರ್ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತ್ತಿಸಿದಾನೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

೧. ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಘರ್ಷ:

ತಮ್ಮ ಗುರಿ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತಗೊಂಡ ಭಯಕೆಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಎನ್ನುವರು.

೨. ಅವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಘರ್ಷ:

ಇಲ್ಲಿ ಅಗಾದ ನೋವಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಲೆ ಹೇಳುವಂತಹವುಗಳು ಅಲ್ಲದೇ ಇವುಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸ್ಪಷ್ಟಗುರಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತವುಗಳನ್ನು ಅವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಘರ್ಷ ಎನ್ನುವರು.

ಇಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗತನೆಲೆಯಿಂದ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಅವಾಸ್ತವವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಈ ವಾಸ್ತವ ಮತ್ತು ಅವಾಸ್ತವ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ನೈಜ ಘಟನೆಯುಳ್ಳವು. ಇಂತಹ ನೈಜತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಸಮಾಜದ

ಶೋಷಣೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ವ್ಯಕ್ತಿಗತದೊಂದಿಗೆ ಇಡೀ ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಲೈಂಗಿಕ ಕಿರಿಕುಳ, ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಕಿರುಕುಳಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಢ್ಯಗಳಾದ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ, ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ, ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ, ಸಹಗಮನ ಮತ್ತು ವಿಧವಾ ಪದ್ಧತಿಗಳಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಜರುಗುವ ಅನ್ಯಾಯ, ಶೋಷಣೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ರವರ 'ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ' ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಪರಸ್ಪರ ಸಾಂಗತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಹಾಗೂ ರಾಜಿಯಾಗಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ಹೋರಾಟವೇ 'ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷ'. "ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತವೆ. ಶ್ರಮ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಗತಿಕರನ್ನಾಗಿ ಮತ್ತು ಪರಕೀಯರನ್ನಾಗಿ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗದ ನಡುವೆ ಅಸಮತೋಲನ ಸ್ಥಿತಿ ಒಂದು ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಲು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳ ರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತೆ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತದೆ".[೧೦]

೨.೪ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷದ ನಿರ್ವಚನ

ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳಾವಾದದ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಮಹಿಳೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗಿದ್ದು, ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ನೋವು, ಸಂಕಟ, ಯಾತನೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾತಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಧರ್ಮ, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಹಾಗೂ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸದಾ ಶೋಷಣೆಗೆ ಸಿಲುಕಿಸುವಂತಹ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಭಾರತೀಯ ಮಹಿಳೆ ಎಂದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಆಧುನಿಕ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧಳಾಗಿರುವವಳು, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವವಳು, ಪುರುಷಯುಕ್ತ ಯಜಮಾನಿಕೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೊಂಡವಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಯಜಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಅಸಹನೆ ತೋರುವಂತಹ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಂಘರ್ಷಯುತವಾಗಿದೆ. ಸದಾ ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೊಂಚು ಹಾಕುತ್ತಿರುವ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಹಲವು ಸಂವೇದನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿದಿರುವುದು ತಾಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ದುಃಖ, ತೊಳಲಾಟ, ತುಡಿತ, ಸ್ವಗತ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಪ್ರತಿರೋಧ, ನಿರಾಕರಣೆ, ಖಂಡನೆ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನೆಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿನ ನೋವನ್ನು ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊರಹಾಕಿದ್ದಾಳೆ. ಜನಪದರ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಅ. ಅಶಾಬ್ದಿಕ ಸಂಘರ್ಷ

ಆ. ಮೌನ ಸಂಘರ್ಷ

ಇ. ನೇರ ನುಡಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಂಘರ್ಷ

ಅ. ಅಶಾಬ್ಧಿಕ ಸಂಘರ್ಷ:

ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಅಶಾಬ್ಧಿಕ ಕ್ರಮವೂ ಒಂದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಬ್ಧಗಳ ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಿಲ್ಲದ ಸಂವಹನ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಶಾಬ್ಧಿಕ ಸಂವಹನವು ಆಂಗಿಕ ಚಲನೆಗಳಿಂದ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿನಯದ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮವು ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವುಳ್ಳದ್ದು. ಈ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷನ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಹಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬಹುತೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಬಲಿದಾನ, ಸಹಗಮನ, ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವುಗಳು, ಇಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರು ಮೌಖಿಕ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಸಂಭ್ರಮಿಸುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದರು ಕೂಡಾ ಅವಳ ಒಳಗುದಿಯ ಬೇಗುದಿಯು ಅಗ್ನಿಜ್ವಾಲೆಯಂತೆ ಹೊತ್ತಿ ಉರಿಯುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನುಂಗಿಹಾಕುವಂತೆ ಆ ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿಯ (ಅವಳ) ನೋವು, ಸಂಕಟವು ಈ ಮೂಲಕ ಧ್ವನೀತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಧ್ವನಿಯ ಮೂಲಕದಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಈ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮನಗಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಅದರೆ ಅವುಗಳ ಭಾವಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದಹನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡವಳಿಕೆಗಳ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಭಾವವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಹಗಮನದ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಂಡದಲ್ಲಿ ಬೀಳುವ, ಗಂಡನ ಹಿಂದೆ ಕೊಂಡ ಹೋಗುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅವಲಂಬಿತವಾಗಿರುವುದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳಲ್ಲಿರುವ ಅಸಹನೆ ಆಗಿದೆ ಹಾಗಾಗಿ ಮಹಾಸತಿಯು ನವ ವಧುವಿನ ಹಾಗೆ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮೆರವಣಿಗೆ ಸಹಿತ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಅವಳನ್ನು ದಾರೆ ಎರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಶಾಬ್ಧಿಕತೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಘರ್ಷವು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಆ. ಮೌನ ಸಂಘರ್ಷ:

'ಮೌನ' ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲು ನಡೆಯುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕೊಡದಂತಿರುವುದು ಒಂದು ನೆಲೆಯಾದರೆ, ತನಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದರು ಕೂಡಾ ಅದು ತನಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತೆ ಇರುವುದು ಮೌನದ ಮೊತ್ತೊಂದು ಆಯಾಮ. ಅಲ್ಲದೆ ಮೌನದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಒತ್ತಡದಿಂದ ಅಥವಾ ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಕೃತಕ ಸ್ವರೂಪದ ಮೌನವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು

ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಕಟ್ಟುಬದ್ಧತೆಗೆ ಸಿಲುಕುವಂತೆ ಮಾಡುಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಂಧಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮಣಿದಿರುವ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯು ಅನ್ಯಪರಳಾಗಿಯೆ ದುಡಿಯುವ ಇವಳ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಬದುಕಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಯಜಮಾನನ ದಾಸನಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಸೌಲಭ್ಯಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಎಟುಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯ ಭಾವನೆಯು ಮೌನದ ಕರಾಳತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೌನದ ಆಕ್ರಂಧನವು ಮಡುಗಟ್ಟಿರುವ ರೋದನ ಮಹಾದ್ಯಾನವಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅತ್ತಿಕ್ಕುವಂತಹ ಪಥ ಅವಳದಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನತೆಯ ಅದೀನತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ರೂಪಿಸಿರುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಅವಳನ್ನು ಬಂಧನಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೌನವಹಿಸುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವಳನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಂದ ದೂರವಿರಿಸಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೊಳಪಡಿಸಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ದಿಗ್ಬಂಧನಗೊಳಿಸಿ ಮೌನವಾಗಿರುವಂತೆ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿರುವ ಅವಳ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಸಹಾಯಕತನ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು, ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಮೌನವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮೌನ ಅವಳಲ್ಲಿನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಡಗಿಸಿದೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಯುವ ಕೃತ್ಯಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಮೌನವಹಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವಂತಹ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬಾಹ್ಯದ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಅವಳ ಒಳಗೆಯೇ ನೋವು ಸಂಕಟಗಳು ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆತಂಕ, ನಿರಾಶೆ, ಸಂಕಟ, ದುಃಖದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಭಯ, ದುಃಖ ಹೊರಗಿನ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಬಂದವುಗಳು. ಅವು ಮಹಿಳೆಗೆ ಬಾಹ್ಯ ಘಟನೆಗಳೇ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೌನ ಸಂಘರ್ಷ ಅಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪದ್ದು ಹಾಗೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂವೇದನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಸಂಬಂಧವಾಗಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಸಮಾಜವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ (ಮಾತು-ಬರಹ) ಮತ್ತು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ವಾತಾವರಣವನ್ನೇ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧೀನತೆ ವಹಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಯು ಪುರುಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇವಕಳಂತೆ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಒಡೆಯನ ಆಜ್ಞೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಸೇವಕನ ಸ್ಥಿತಿ ಅವಳದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕು ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.

ಒಟ್ಟಾರೆ ತನ್ನತನವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಈ ಸಮಾಜ ಯಾವತ್ತಿಗೂ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮೌನವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ತೊಳಲಾಟ, ತುಡಿತ, ಮಿಡಿತಗೊಳ್ಳುವಂತಹ

ಅಮೂರ್ತತೆಯ ಸಂವೇದನೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ಅಂತರಾಳದ ಮೌನವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಎರಡನೆ ದರ್ಜೆಯ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಳು. ಪುರುಷಾಧೀನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಲು ಸ್ತ್ರೀ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಘರ್ಷಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಡ್ಡುವ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ಅಸಾಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಸಂಘರ್ಷಿಸುವಂತಹ ಧ್ವನಿಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂತಹದ್ದು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜೀವನವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ. ಜನಪದ ಪುರಾಣ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ದಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಭಿನ್ನವಾದ ವಾಸ್ತವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿರುತ್ತದೆ.

ಇ. ನೇರ ನುಡಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಂಘರ್ಷ:

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಕಾಣುವಾಗ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ವಾಗ್ವಾದ ಜಗಳ, ತಿಕ್ಕಾಟ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಪೈಪೋಟಿಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಂಘರ್ಷ ಲಕ್ಷಣದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಬಹುದು. ಈ ನೇರ ನುಡಿ ಅಥವಾ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಂಘರ್ಷ ಹೇಗೆ ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ, ಇಲ್ಲಿ ಯಾರು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಮೂಲ ಕಾರಣ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿರಲೂಬಹುದು ಮತ್ತು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ವಿಚಾರಗಳಾದ ನಿಂದನೆ, ಅವಮಾನ, ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವಸ್ತು, ಸಂಪತ್ತಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪ ಮಾಡಿರುವುದು. ಹೀಗೆ ತನಗಾದ ಮೋಸದ ವಿರುದ್ಧ ಪರಸ್ಪರ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ತಿರುಗಿ ಬೀಳುವುದು. ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಹಂತವೆಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಲಿ ಮತ್ತು ಇಡೀ ಸಮುದಾಯವಾಗಲಿ ತಮಗೆ ಬೇರೊಂದು ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಅನ್ಯಾಯ, ಅಸಾಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಕುಂದುಂಟಾದರೆ ಹೋರಾಟ, ಚಳವಳಿ ಮತ್ತು ಸಮರಗಳ ಮೂಲಕ ತಿಕ್ಕಾಟ ಆರಂಭಿಸುತ್ತವೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯ ಎರಡು ಕಡೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಹಾಗೆ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಸಂಘರ್ಷ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ, ಇಂತಹ ಬಹಿರಂಗ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾರು ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬಂಶವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು, ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯವಾಗಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಸಮಬಲ ಪೈಪೋಟಿ ನಡೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ದಲಿತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮಾಡಿದರೆ, ಸವರ್ಣೀಯ ಪುರುಷ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನ ಭದ್ರತೆಗಾಗಿ ಅವನನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವಂತಹ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಅಸಹಾಯಕನಾದ, ದುರ್ಬಲನಾದ ದಲಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ನೇರವಾಗಿ ಅಸಾಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಸಂಘರ್ಷವು ಬಹುಮುಖ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಮಹಿಳೆ ಪುರುಷ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸಂಘರ್ಷಿಸಿರುವುದು ತೀರಾ ಅಪರೂಪ, ಇದ್ದರೂ ಕೂಡ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅತ್ತಿಕ್ಕುತ್ತಾ ಬಂದಿರಲೂಬಹುದು. ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬೀಳದಂತೆ ಸದಾ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ದುರ್ಬಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕಿಳಿದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

೨.೫. ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ತಾತ್ವಿಕತೆ

ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಎಲ್ಲ ಕಾಲ, ದೇಶ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಏಕರೂಪವಾಗಿ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯ ಮತ್ತು ದಮನವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ನಿರ್ಮಿತ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಎದುರಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವು ಮಹಿಳಾ ಅಸಾಮಾನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಚಿಂತನೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಾಮಾಜದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಕೀಳು ಮನೋಭಾವನೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಮಾನತೆಯ ಹೋರಾಟ. ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಇಡೀ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯವು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರ ಪರವಾಗಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟಗಳೊಂದಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ನಿರಂಕುಷ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾವಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಹೋರಾಟ, ವಿಮೋಚನೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ತುಡಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. "ಗ್ರಾಮ್ಷಿ ಹೇಳುವ 'ಹೆಜಮನೀಯ' ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಲಿ, ಫುಕೋ ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೀತದಾಳು ತನ್ನನ್ನು ಶೋಷಿಸುವ ಜಮೀನುದಾರನಿಗೆ ತಿರುಗಿಬಿದ್ದಂತೆ ತನ್ನನ್ನು ಶೋಷಿಸುವ ಮತ್ತು ದಮನಮಾಡುವ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರದ ಚಲಾವಣೆಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವ ಪುರುಷನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಸಿಡಿಯುವ, ವಿಮೋಚನೆಯತ್ತ ಧಾವಿಸುವಂತೆ ಹೆಣ್ಣು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ".[೧೧] ಇಂತಹ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಗಂಡಿನ ಅಧೀನತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಮಹಿಳೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪತೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಹಲವು ಚಿಂತಕರು ಅರ್ಥೈಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಬಾರ್ಬರಾ ಸ್ಮಿತ್‌ರ ಪ್ರಕಾರ "ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿದ್ದು, ಎಲ್ಲಾ ಮಹಿಳೆಯರು ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ತಂದು ಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿದೆ. ಈ ಮಹಿಳೆ ಯಾವುದೇ ವರ್ಣದವರಾಗಿರಬಹುದು, ಉದ್ಯೋಗಿಯಾಗಿರಬಹುದು, ಬಡವರಾಗಿರಬಹುದು, ಅಂಗವಿಕಲೆಯರು, ವೃದ್ಧೆಯರು, ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡವರು ಯಾರೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆಕೆಯ

ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಯಾವಾಗ ಹುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೋ ಆಗೆಲ್ಲ ಆ ಕ್ಷಣದ ತುರ್ತಿಗೂ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ."[೧೨] ಬಾರ್ಬರಾ ಸ್ಮಿತ್ ಅವರ ಮಾತಿನಂತೆ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಸಮಾಜದಿಂದ ಅಸಹಾಯಕಳಾಗುಳಿದ ಮಹಿಳೆ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದಲೂ ವಂಚಿತಳಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. "ಬೆಲ್ಸ್ ಹೂಕ್ಸ್ ಅವರು ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಲಿಂಗ, ಜನಾಂಗ, ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಮುಂತಾದ ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮೂಲಗೊಳಿಸುವ ಬದ್ಧತೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತಕಿಯಾದ ರೆಬೆಕ್ಕಾಲಿವಿನ್‌ಳ ಪ್ರಕಾರ ಪುರುಷರು ಹೊಂದಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರು ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವನ್ನು ಅವಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ"[೧೩] ಈ ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವು ಇದೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಷ್ಟೇ ಸಮಾನವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಮುಕ್ತತೆ ಇರಬೇಕಾದಂತಹ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯದ ಪರವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾವಾದಿಗಳ ಚಿಂತನೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೃಢವಾದ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸ್ವಯಂ ನಿರ್ಧಾರಿತ ಪೂರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ ಬದುಕನ್ನು ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಒಂದು ಚಳುವಳಿಯಾಗಿದೆ.

ಅ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಚಿಂತನೆ : ಉದಾರವಾದಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ

ಆಂಗ್ಲ-ಆಮೇರಿಕ ಮತ್ತು ಐರೋಪ್ಯ ದೇಶಗಳ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಫಲವಾಗಿ ಉದಾರವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿತು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಯಂತ್ರನಾಗರೀಕತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಆಗಿನ ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದವು. ವರ್ಗ, ಜನಾಂಗೀಯ, ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಆಚರಣೆಗಳು ಕೆಲವೊಂದು ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದವು, ಇನ್ನೂ ಕೆಲವರಿಗೆ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. "ಒಬ್ಬ ದರ್ಜಿಯ ಮೊದಲನೆಯ ಮಗ ದರ್ಜಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವುದು ಬಹುತೇಕ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿತ್ತು. ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಮನೆ ಎಂದಾಗಿತು. ಆಕೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು ತನ್ನ ಗಂಡ ಅಥವಾ ತಂದೆಯ ಗುರುತಿನಿಂದ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವು, ಅವರು ಯಾವ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದರೋ ಅದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತಿತ್ತು"[೧೪] ಇಂತಹ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯು ಮಹಿಳಾ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಹಾಕಿತ್ತು. ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಹಾಗೂ ಧೋರಣೆಗಲ್ಲಿರುವ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯ ಅಧೀನತೆ ಆಗಿರುವುದರ ಮೂಲದ ಕಡೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗಮನಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಆಗುವ ಅಸಾಮಾನತೆಯನ್ನು ಗುರುತ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಎಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಅಸಮಾನತೆಯಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯ್ದೆ, ಶಾಸನಗಳನ್ನು ರಚನೆಗೆ ತರುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಪದ್ಧತಿ ಅಳಿದು ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳಿಂದ ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದುದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಜನರಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವನೆಯು ಬೆಳೆಯಿತು. ಈಗಾಲೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ತಂತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಖಂಡಿಸುವಂತಹ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಹಿಸಿ ಸಮಾನತೆ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ, ಸಹಬಾಳ್ವೆಯಂತಹ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದವು. ಈ ಚಿಂತನೆಗಳ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರವು ಯುರೋಪಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಚುರುಕಾಗಿತು.

ಮೇರಿವುಲ್‌ಸ್ಟನ್ ಕ್ರಾಫ್ಟ್‌ಳು ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ A vindication of the rights of women ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾನತೆಗಾಗಿ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. "ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಅಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದಳು. ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯು ಮಾನವನ ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರ ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಪುರುಷನಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಹಕ್ಕು, ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯುವ ಹಕ್ಕು, ಇರುವಂತೆ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೂ ಇರಬೇಕು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಚಾರದ ಬಗೆಯೂ ತೀರ್ಮಾನ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧರಿಸುವ ವಿಶೇಷ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪುರುಷನಿಗೆ ನೀಡಿದವರು ಯಾರು? ಈ ಅಧಿಕಾರ ಆತನಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಯಿತು? ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಕಮ್ಮಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದವರಾರು? ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳುವ ಮೂಲಕ ಆಕೆ ಮಹಿಳೆಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳ ಬಗೆಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡಿದಳು"[೧೫] ಕಾನೂನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದರಿಂದ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಹೊಡೆಯುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾಳೆ. ಫ್ರಾನ್ಸ್ ದೇಶದ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತಕಿ ಸಿಮನ್ ದಿ ಬೋವಾ ತನ್ನ ಕೃತಿ 'ಸೆಕೆಂಡ್ ಸೆಕ್ಸ್'ನಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನವೇನು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಜಿಜ್ಞಾಸೆ ಹೊಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ಮದ್ಯೆ ಜೈವಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಹೆಣ್ಣಿನ ಈ ಜೈವಿಕ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನೆ ಲಾಭವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವಳನ್ನು ಎರಡನೆ ದರ್ಜೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಸ್ವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮ, ಭಾಷೆ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲಿಯೂ ಅವಳು ಗಂಡಿಗೆ ಅಧೀನಳೇ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬದ್ಧಳಾಗಿ ಅವನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಂತೆ, ರೂಪಿಸಿದ್ದಂತೆ ಇರಬೇಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಡು ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶೋ ಆಲ್ಟರ್ ಎಂಬ ಚಿಂತಕಿಯು 'ಎ ಲಿಟರೇಚರ್ ಆಫ್ ದೇರ್ ಒನ್' ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾ ಅವಳು ಪುರುಷ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಕೃತಿಗಳು ಮಹಿಳೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಗೆ, ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಹಿಳಾ ವಾದವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಮುಖೇನ ಚಿಂತಕರು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ತಾತ್ವಿಕ ದೋರಣೆಗಳ ಮುಖೇನ ಉಧಾರವಾದಿಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ಸಮಾನ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಮಾನ ಮತದಾನದ ಹಕ್ಕು, ಸಮಾನ ಉದ್ಯೋಗವಕಾಶ, ಸಮಾನ ವೈಚಾರಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಸಹಭಾಗಿತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾಧನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ

ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಿಂತಕರು ಮಾರ್ಕ್ಸ ಮತ್ತು ಏಂಗಲ್ಸ್‌ರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಕುಟುಂಬದೊಳಗಿನ ಮಹಿಳಾ ಆರ್ಥಿಕತೆ, ಭೌತಿಕ ಶೋಷಣೆಯನ್ನೇ ವರ್ಗ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ ಮತ್ತು ಏಂಗಲ್ಸ್ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಮಗ್ರ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮೂಲಕ ಸರ್ವಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಇಬ್ಬರೂ ನಂಬಿದರು. ಈ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನಾಧರಿಸಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರೊಳಗಿನ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. “ಮಕ್ಕಳ ಪಾಲನೆ, ಪೋಷಣೆ, ಆಹಾರ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವಿಕೆ, ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿ, ಮನೆಯಕೆಲಸ ಇವುಗಳಿಗೆ ದಡಿಮೆಯ ಬೆಲೆಯಾಗಲಿ, ಮಿಗುತಾಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸವಾದಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಗಮನಿಸಿದರು. ಮನೆಯ ಒಳಗಿನ ದುಡಿಮೆ ಹಾಗೂ ಜವಬ್ದಾರಿಗಳು ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಉತ್ಪಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ದುಡಿಯುವಂತರಾದಾಗ ಆಕೆಗೆ ಕಡಿಮೆ ಕೌಶಲ್ಯದ ಅರೆಕಾಲಿಕ ಉದ್ಯೋಗಗಳಿಗೆ ಹೊರಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂತತಿ ಪಾಲನೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸಮುದಾಯ ವಹಿಸಿಕೊಂಡಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಉದ್ಯೋಗಾವಕಾಶಗಳು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ನಿಲುವು ಮಾರ್ಕ್ಸನದು”[೧೬] ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸನು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ದುಡಿಮೆಯ ವೇತನದಲ್ಲಾಗುವ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ತೀವ್ರಗಾಮಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ

ತೀರ್ವಗಾಮಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮೇರಿ ವುಲ್‌ಸ್ಟನ್ ಕ್ರಾಪ್ಟ್, ಮಾರ್ಗರೇಟ್ ಫುಲರ್, ಕೇಟ್ ಮೂಲೇಸಿಯ ಎನ್ನುವ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಪ್ರಮುಖರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಶೂಲಮಿಥ್ ಫೈರ್ ಸ್ಟೋನ್ ಳು ತನ್ನ ‘The dialectic Of sex’ ಎನ್ನುವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ “ಸಮಾಜ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯ್ತನಕ್ಕೆ ನೀಡಿರುವ ಅತಿಯಾದ ಭಾವುಕ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯೇ ಆವಳ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಸದಾಕಾಲ ಗರ್ಭಧರಿಸುತ್ತ, ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತ ಹಾಲೂಡಿಸಿ ಅವನ್ನು

ಪೋಷಿಸುವ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅರಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ತಾಯ್ತನದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ."[೧೭] ಜೈವಿಕ ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗಿರುವ ಸಮಾನತೆಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಬಂಧನಗಳಿಂದ ಹೊರಬಂದಾಗ ಮಹಿಳೆ ಏಕೈಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಜೈವಿಕ ಕಾರಣದಿಂದಾಗುವ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತೀವ್ರಗಾಮಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಮಾಜವಾದಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ

ಸಮಾಜವಾದಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿಗಳು ಸಮಾಜದ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಶೋಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆ, ಬಂಡವಾಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಮೂಲಭೂತ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಗಳನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಮಾದರಿಗಳು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜೂಲಿಯಟ್ ಮಿಷಲ್ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜಗಳೂ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದವು. ಇಲ್ಲಿನ ಕಟ್ಟಳೆಗಳೆಲ್ಲ ಪುರುಷ ರೂಪಿತವಾದವು ಎನ್ನುವುದು ಅವಳವಾದವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ "ಪುರುಷ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಮೂಲೆಗೋದರು ಎಲ್ಲಾ ಮಹಿಳೆಯರು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ, ವರ್ಗ, ವರ್ಣಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ ಮತ್ತು ಕರಿಯರಾಗಲಿ, ಅವಳು ಬಿಳಿಯರಾಗಲಿ, ವಿದ್ಯಾವಂತೆಯಾಗಲಿ, ಅವಿದ್ಯಾವಂತೆಯಾಗಲಿ, ನಗರ, ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳು ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿರುವವರೆಗೂ ಅವಳ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಒಬ್ಬಳಿಂದ ಒಬ್ಬಳಿಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ವಿಮೋಚನೆಗೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರಾದರೂ, ಆಳದಲ್ಲಿ ಅವರೆಲ್ಲರ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಒಂದೇ ಮಟ್ಟದ್ದಾಗಿದೆ."[೧೮] ಎಂದು ಮಿಷಲ್ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇವಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಸವರ್ಣೀಯ ಮಹಿಳೆ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮ-ನಗರವಾಸಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಅಧೀನಳಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅವರಲ್ಲಿನ ಅಂತರಕ್ಕೆ ಕೆಲವೊಂದು ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾರತದ ಆದಿವಾಸಿ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ಇವೊತ್ತಿಗೂ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಈ ಮಾತೃಮೂಲ ಕುಟುಂಬಗಳು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇಶಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ನಿಂತಿದೆ. ಇದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣಾತ್ಮಕ ಸ್ತ್ರೀವಾದ

ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿ ಸಿಗ್ಮಂಡ್ ಪ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಸ್ತ್ರೀವಾದದ ವಿದ್ವಂತ್ತಿನ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಗಂಭೀರವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೊಳಗಾಗಿತು. ಅವನು ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೈವಿಕ, ಮಾನಸಿಕ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಕುರಿತಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜೈವಿಕ ಅಂಶಗಳಾದ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮಾನಸಿಕ ಅನುಭವದಿಂದ ಮುಂದೆ ಗಂಡುತನ-ಹೆಣ್ಣುತನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವ ಪ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಈ ವಾದವನ್ನು ಇಡೀ ಸ್ತ್ರೀವಾದವೇ ಟೀಕೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಿಂದ

ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಫ್ರಾಯ್ಡ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. “ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಪಡೆಯುವ ಮಾನಸಿಕ ಲೈಂಗಿಕ ಅನುಭವಗಳು ಅವರ ಮುಂದಿನ ಬದುಕಿನ ವರ್ತನೆ ನಡತೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮುಂದೆ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅನುಭವಗಳು ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ 'ಹೆಣ್ಣು' 'ಗಂಡು'ಗಳ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ತಮಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದ ನಂಬಿಕೆ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡುಗಳ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳ ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ, ಎಂದು ಬಾವಿಸುವುದು ಲೈಂಗಿಕ ಪಕ್ವತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡುವುದೇ ಈ ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.”[೧೯] ಆದರೆ ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಕಾರ್ಲಯುಂಗ್ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಜೈವಿಕ ಅಂಶಗಳ ಮೂಲಕ ಮನೋವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ಪ್ರಕಾರ “ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಎರಡೂ ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅದನ್ನು ಆತ ಅನಿಮಾ ಸ್ತ್ರೀಯಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಅನಿಮಸ್ ಪುರುಷಾತ್ಮಕತೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡು 'ಅನಿಮಾ' ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಹೆಣ್ಣು ಅನಿಮಸ್ ಅಂಶಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದೊಳಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ, ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ”[೨೦]

ಈ ಇಬ್ಬರ ಚಿಂತನೆಗಳು ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟೂ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೈವಿಕತೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಹಬ್ಬಿರುವ ಸಿದ್ದಮಾದರಿಗಳು ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೀರಾ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಗಳು ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಅಸಾಮಾನತೆಯೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ.

ಕಪ್ಪು ಸ್ತ್ರೀವಾದ

ಕಪ್ಪು ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಗುಲಾಮಗಿರಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚಳುವಳಿಯಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಅಮೇರಿಕಾದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಯರು ಕಪ್ಪು ಜನಾಂಗದವರನ್ನು ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಮನ್ನಣೆಯೆಂಬುದಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಪ್ಪು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಲೈಂಗಿಕ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಿಕ ವರ್ಗದ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಾನವು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಇತರೆ(ಬಿಳಿ ಮಹಿಳೆಯರು)ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿಂತ ಕೆಳದರ್ಜೆಯದಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಬಿಳಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿಂತ ಕಪ್ಪು ಮಹಿಳೆಯರು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದವರಿಗಿಂತ ಗುಲಾಮರಿಗೆ ಗುಲಾಮರಾಗಿರುವ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅವರದು. ಇಂತಹ ವರ್ಣ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಜಾತಿಯ ಮೂಲಕ ಶೋಷಣೆಗಳು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಗಂಡಿನ ಗುಲಾಮಳಾಗಿ ಬದುಕುವಂತ ಹೀನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಹೀಗೆ ವರ್ಣ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ನಡೆಯುವ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಫಿಲ್ಲಿಸ್‌ವಿಟ್ಲೆ ನೀಗ್ರೋ ಕವಯಿತ್ರಿಯು ತಮ್ಮ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕರಿಯರ ದಾಸ್ಯ, ಗುಲಾಮಿ

ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಬರಹಗಳು ಕಪ್ಪು ಮಹಿಳೆಯರ ವಿಮೋಚನಾ ಚಳುವಳಿಗೆ ಶಕ್ತಿ ತುಂಬಿತು. "ಇನ್ನೊಬ್ಬಾಕೆ ಪ್ರಾನ್ಸಸ್ ಹಾರ್ಪರ್ ಆಕೆಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು ವರ್ಣೀಯರ ಇಡೀ ಶೋಚನೀಯ ಬದುಕನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರಹಗಾರ್ತಿಯ ವೈಯುಕ್ತಿಕ ತುಡಿತಕ್ಕಿಂತ ಜನಾಂಗನಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಕಪ್ಪು ಮಹಿಳೆಯರ ಶೋಷಿತ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ."[೨೧]

ಅಮೇರಿಕದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಉತ್ಪನ್ನ ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಕಪ್ಪು ವರ್ಣೀಯರು. ಕಪ್ಪು ವರ್ಣೀಯ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿಗಿಂತ ದೇಹಶಕ್ತಿಯೇ ಬಹುಮುಖ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು, ಕಪ್ಪು ವರ್ಣೀಯರ ಗುಲಾಮಿತನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬಿಳಿಗಂಡಸರು ಕಪ್ಪು ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಲೈಂಗಿಕವಾಗಿ ಮನಬಂದತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಕಪ್ಪು ಮಹಿಳೆಯರು ಗುಲಾಮಿತನದ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದು, ಬಿಳಿ ಗಂಡಸರ ಆಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಬಿಳಿ ವರ್ಣೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳು ಕಪ್ಪು ವರ್ಣೀಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಪಮೌಲೀಕರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. "ಫೆಮಿನಿಸಂ, ಫೆಮಿನಿಸ್ಟ್ ಎಂಬ ಐರೋಪ್ಯ ಬಿಳಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ತ್ರೀವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅಮೇರಿಕದ ಕಪ್ಪು ಬರಹಗಾರ್ತಿ ಆಲಿಸ್ ವಾಕರ್ ವುಮನಿಸಂ ಎಂದರೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ವುಮೆನಿಸಂ ಸ್ತ್ರೀ ಗುಣ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೈಬಿಟ್ಟು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅರ್ಥದೊಂದಿಗೆ ಆ ಪದವನ್ನು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಆಲಿಸ್ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ರೂಢಿಯ ಅರ್ಥವು ಸ್ತ್ರೀಯಾತ್ಮಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಲಾದ ಚಂಚಲ, ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತ ಹುಡುಗಾಟಿಕೆ ಎಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಕಪ್ಪು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ತಾಯಂದಿರರನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪದವಾಗಿಯೂ ಧೈರ್ಯ, ಛಲವಾದಿ, ದರ್ಪಿಷ್ಟೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವುಳ್ಳದ್ದಾಗ್ಯೂ ಆ ಪದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಆಲಿಸ್ ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಜವಬ್ದಾರಿಯುತ ಪ್ರೌಢ, ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ."[೨೨] ಇದು ವರ್ಣತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿತು.

ಆ. ಭಾರತೀಯ ಚಿಂತನೆ

ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಚಿಂತನೆ ಎಂಬುದು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡಿತು. ಸ್ತ್ರೀಪರ ಚಿಂತನೆ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳ ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನ ಹೋಲಿಸಲಾಗದು. ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ವರ್ಗಕಲ್ಪನೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ತೀರಾ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಏಣಿಶ್ರೇಣಿ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತವೇ ಭಾರತ ದೇಶವನ್ನು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಿಂದ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಳಸ್ಥರ– ಮೇಲ್‌ಸ್ಥರ ಎಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಭಜನೆ ಮಾಡಿದ್ದು, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು

ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುವಾಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ಕ್ಷತ್ರೀಯ, ವೈಶ್ಯ, ಶೂದ್ರ, ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದರ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಅತ್ತಿ ನಿಂತಿರುವಂತೆ ಶ್ರೇಣಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತ್ಯಜರು ಮಾತ್ರ ಸದಾ ಕಾಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಸೇವೆ ಮಾಡಬಹುದು, ಆದರೆ ವೈಧಿಕಶಾಹಿ ಅಥವಾ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳು ಶೂದ್ರರ ಅಂತ್ಯಜರ ಸೇವೆಯನ್ನು ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರು ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ ಅದು ಲೋಕಕಂಟಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವರ್ಗದ ಮಧ್ಯೆ ಅಂತರವಿದೆ.

ವೈದಿಕಶಾಹಿಗಳ ಗುಲಾಮರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಈ ಕೆಳಸ್ಥರ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಾಮಾನತೆಯಿಂದ ಅಂಚಿಗೊಳಗಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಬರಬೇಕಾಗಿತು. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೈಧಿಕಶಾಹಿಗಳು ಅಥವಾ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳು ಪಿತೃಮೂಲ ಸಿದ್ದಾಂತ ಆಗಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಪಿತೃವಾದದ ಪ್ರಣೀತ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಸಮಾಜವನ್ನ ಗ್ರಹಿಸಿರುವಂತಹದ್ದು ಮತ್ತು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುವಂತದ್ದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. "ಶ್ರೇಣಿಕೃತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ವರ್ಗವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ, ಕೆಳಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳಾ ವರ್ಗವನ್ನು ಪುರುಷ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಸಮಾಜವು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಹೇಗಿರಬೇಕು, ಹೇಗಿರಬಾರದು ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಿಸುವ ಯೋಚನೆಗಳು ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದು. ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಅನುಕೂಲವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿದ ಪುರುಷ ವರ್ಗದ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿದೆ"[೨೩]

ಪಿತೃ ಮೂಲ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಎಲ್ಲಾ ಮಾತೃ ಮೂಲ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಭಂಜನೆಗೊಳಿಸಿ, ಅದು ತನ್ನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಭದ್ರವಾದ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳ ನೈಜ ಬದುಕನ್ನೆ ನಾಶಪಡಿಸಿತು. ಜನಪದರ ಆಚರಣೆ ನಂಬಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಮಾತೃಮೂಲ ನೆಲೆಗಳು ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯೇ ಪ್ರಧಾನಳು ಅವಳ ನಿರ್ದೇಶನದಿಂದಲೇ ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯವಹಾರ ಜರುಗುವಂತಹದ್ದು. ಆಸ್ತಿ ಹಂಚಿಕೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯಿಂದ ಮಗಳು ಮತ್ತು ಮೊಮ್ಮಗಳಿಗೆ ಅಸ್ತಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಆಸ್ತಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ತಾಯಿಯಿಂದಲೇ ವಂಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪೂಜ್ಯಾನೀಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕಾಣುವ ಮತ್ತು ಗೌರವ ಮನ್ನಣೆಗಳನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ತನ್ನ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಯಾಗಿ ಬದುಕುವುದಕ್ಕೆ ಬಿಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವೈರುಧ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಮಾತೃಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ, ವರ್ಣ ತಾರತಮ್ಯಗಳಾವುವು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿದ ಎಲ್ಲ ಮಕ್ಕಳು ಸಮುದಾಯದ ಮಕ್ಕಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿತ್ತು. ಗಂಡಾಗಲಿ, ಹೆಣ್ಣಾಗಲಿ ಮೇಲು ಕೀಳು ಎಂಬ ಮನೋಭಾವವಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತಿದ್ದರು.

ಸಿಂಧೂ ನಾಗರೀಕತೆಯು ಭಾರತೀಯರ ಆದಿಮ ಜೀವನವನ್ನು ದಾಖಲೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. ಈ ನಾಗರೀಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಪೂ. ೩೫೦೦ ರಿಂದ ೪೦೦೦ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಮಹಿಳೆಯರ ಜೀವನ ಉತ್ತಮವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮಾತೃಮೂಲ ಸಮಾಜವೇ ಕಾರಣೀಭೂತವಾಗಿತ್ತು. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ, ವರ್ಣಬೇದ, ವರದಕ್ಷಿಣೆ, ವಿಧವೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಇವಾವುವು ಕೂಡಾ ಅಂದಿನ ನಾಗರೀಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮುಕ್ತಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೊಂದು ಘನತೆ, ಮನ್ನಣೆ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ-ಮಹಿಳೆಯರು ಎಂಬ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಆಸ್ತಿ ಹಂಚಿಕೆಯು ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸುಳಿವೂ ಕೂಡಾ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗುಲಾಮಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಒತ್ತೆಯಾಳುಗಳಂತೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಲಾಮಗಿರಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಾನತೆ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯಿಂದ ಬಾಳುತ್ತಿದ್ದಳು ಎಂಬುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆರ್ಯರ ಆಗಮನ ಮತ್ತು ವೇದಗಳ ಉಗಮದ ತರುವಾಯ ಮಹಿಳೆಯು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧೀನಳಾದಳು. ಇಲ್ಲಿಂದ ಅವಳ ಬದುಕು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ವೇದ ಸಮಾಜವು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಪುರುಷ ಪರವಾದ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಕಾಣುವಂತಾಯಿತು. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲಾ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಹಿರಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದವನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತಿದ್ದ. ಆಸ್ತಿಯ ಹಂಚಿಕೆ ಪುರುಷ ಪರವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಿವಾಹವನ್ನು ಪವಿತ್ರವಾದ ಬಂಧನ ಮತ್ತು ವರದಕ್ಷಿಣೆ, ಕನ್ಯಾಶುಲ್ಕಗಳಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಧರ್ಮ/ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದವು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ವರ್ಣಗಳು ಜಾತಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದ ನಂತರ ಜಾತಿಯಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವೆ ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂಬ ಮನೋಭಾವನೆಯು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಚಿಗುರೊಡೆಯಿತು. ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರವೇರ್ಪಡುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣವಾಗಿತು ಎನ್ನಬಹುದು. (ಸವರ್ಣಿಯ ಹೆಣು- ದಲಿತ ಹೆಣ್ಣು) ಕ್ರಮೇಣವಾಗಿ ಬಾಲ್ಯ ವಿವಾಹ, ಬಾಲೆಯರ ಬಲಿ. ಸತಿಪದ್ಧತಿಗಳು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದವು. ತರುವಾಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಮೊಟಕಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜರುಗುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಹೀಗೆ ಅವಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸಿ ದ್ವಿತೀಯ ದರ್ಜೆಯವಳನ್ನಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಿತವಾದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಮರಣದವರೆಗೂ ಪುರುಷನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುವ ಹಾಗೆಯೇ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮನುಸ್ಮೃತಿಕಾರನೇ ಹೇಳುವಂತೆ.

"ಪಿತಾ ರಕ್ಷತಿ ಕೌಮಾರ್ಯೇ ಭರ್ತ ರಕ್ಷತಿ ಯವವನೇ
ರಕ್ಷತಿ ಸರ್ವತವಿರೇ ಪುತ್ರಾಃ ನ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಶತಂತ್ರ್ಯಂ ಅನರ್ಹತಿ"[೨೪]

ಸ್ತ್ರೀ ಜನಿಸುತ್ತಲೇ ಶೈಶಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಂದೆ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ, ಮದುವೆಯಾದ ನಂತರ ಯೌವನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪತಿಯ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ, ವೃದ್ಧಾಪ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಗನ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳಬೇಕಲ್ಲದೆ ಆಕೆಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬಾಳುವ ಹಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಗಂಡನ ಸೇವೆ ಮಾಡುವುದು ಧರ್ಮ, ಅವನ ಸೇವೆ ಮಾಡುವುದೇ ಮೋಕ್ಷಪ್ರದವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

"ವಿಶೀಲಃ ರಾಮ ವೃತ್ತೋವಾ ಗುಣ್ಯೈರ್ವಾ ಪರಿವರ್ಜತಃ
ಉಪಚರ್ಯಃ ಸ್ತ್ರೀಯಾ ಗೌಧ್ವಾ ಸತತಂ ದೇವವತ್ಪತಿಃ"[೨೫]

ಪತಿಯ ನಡೆತೆಯು ಚೆನ್ನಾಗಿರದಿದ್ದರೂ ಕಾಮಾತುರನಾಗಿ ಅವನು ಅನ್ಯಹೆಂಗಸರಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಟ್ಟರೂ ದುರ್ಗುಣನಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾಧ್ವಿಯಾದ ಹೆಂಡತಿಯು ತನ್ನ ಪತಿಯನ್ನು ದೇವರೆಂದೇ ಬಾವಿಸಿ ಸೇವೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಪತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಬೇರೆಯ ಬದುಕೇ ಇಲ್ಲ. ಪತಿಯ ಸೇವೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇವ್ಯಾವ ವ್ರತವೂ ಇಲ್ಲ, ಉಪವಾಸವೂ ಇಲ್ಲ ಪತಿವ್ರತಭಾವದಿಂದ ಪತಿ ಸೇವೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದಲೇ ಸ್ತ್ರೀಯು ಸ್ವರ್ಗಲೋಕದಲ್ಲಿ ಗೌರವಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮನುವಾದವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಅದೀನತೆಗೆ ಒಳಪಡುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನತೆಯು ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ರಮಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಂದೆಗಿಂತ ತಾಯಿಯು ಶ್ರೇಷ್ಠಳು. ಆಚಾರ್ಯರಿಗಿಂತ ಬಹುಪಾಲು ಶ್ರೇಷ್ಠಳು. ಮಾತೃದೇವೋಭವ ಎಂಬುದಾಗಿ ಮನು ಹೇಳಿದ್ದು ಸತ್ಯವೇ ಸರಿ. ಮನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಪುರುಷ ಗುಲಾಮಿ ಪದ್ದತಿಗೂ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಗುಲಾಮಿ ಪದ್ಧತಿಗೂ ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಶೂದ್ರರು, ಅಂತ್ಯಜರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರು ಗುಲಾಮಿತನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆಯಾದರು ಗುಲಾಮಿತನದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಶೂದ್ರ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿಂತ ಸವರ್ಣೀಯ ಸ್ತ್ರೀಯರು ವಿನಾಯಿತಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ವರ್ಣ, ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿತಳಾಗಿರುವಂತಹದ್ದಿದೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆ ಗುಲಾಮಿಗಳಾದ ಶೂದ್ರರ ಗುಲಾಮಳಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಯಿಂದಲೂ, ವರ್ಣದಿಂದಲೂ, ಧರ್ಮದಿಂದಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ.

ಓೀಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಅಸಮಾನತೆಯು ಬಹು ವ್ಯಾಪಕ ಸ್ವರೂಪತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ, ವರ್ಣ, ಧರ್ಮ, ಈ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಓೀಗೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕ್ಷೇತ್ರದಿಂದಲೂ ಮಹಿಳೆಗೆ ಅಸಮಾನತೆ ಇದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗಿರುವಷ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಮಹಿಳೆಗೆ ಇಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಗೆ ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಕೀಳಾದ ಬದುಕು ಯಾಕೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಗೇಕೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಭದ್ರತೆ ಇದೆ, ದೌರ್ಜನ್ಯ,

ಶೋಷಣೆ ಘಟಿಸುತ್ತವೆ. ಮಹಿಳೆಯೆಂದರೆ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೀಳು ಮನೋಭಾವನೆ ಏಕಿದೆ? ಇಂತಹ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ಮಹಿಳೆ ಅಸಮಾನತೆಗೊಂಡಿರುವ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪಿತೃಮೂಲ ಮತ್ತು ಮಾತೃಮೂಲ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಲಿಂಗ ಅಸಮಾತೆಗಳಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ.

"ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸಾಮಾನತೆ ಉಂಟಾಯಿತು. ಮೇಲು-ಕೀಳು ಎಂಬ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಭಜನೆಗಳು ಉಂಟಾದವು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರಿಯರು ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಒಳಗಾದರು ಒಂದು ಜಾತಿ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಹೊರಗಿರುವ ಒಬ್ಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನು ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳ ಗುಲಾಮ ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನ ಹೆಂಡತಿ ಗುಲಾಮನ ಗುಲಾಮಳು"[೭] ಈ ಪ್ರಕಾರದ ಮಹಿಳಾ ಗುಲಾಮಿತನವು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ಹೇರಿರುವ ಗುಲಾಮಿತನದ ಸ್ವರೂಪ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆ ದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಗೆ ಅಥವಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ವಿಶ್ವದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳು ಪುರುಷನ ಗುಲಾಮಳಾಗಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ಪ್ರಭುತ್ವಶಾಹಿ ಈ ಅಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವಂತಹ, ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಗತಕಾಲದಿಂದಲೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೇಯೆ ಅವಳ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪುರುಷವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಾಜೂಕಿನಿಂದಲೇ ವಸಕಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯ ಕುರಿತು ಇಡಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ತಲುಪಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಹಿಳಾ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕೆಳಸ್ಥರದಿಂದಲೂ ಕಟ್ಟುವಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಕೊನೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ:

೧. ಲಿಂಗಯ್ಯ ಡಿ., ೧೯೭೬, ಕರ್ನಾಟಕ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ದಿನಕರ ಪ್ರಕಾಶನ

೨. ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ ಎಂ.ಆರ್., ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ. ಪು. ೧೫

೩. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪು.

೪. ದೇಜಗೌ, ಜೀವನ ಸೌಂದರ್ಯ, ಪುಟ. ೧೨೬

೫. ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ ಎಂ.ಆರ್. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ, ಪುಟ-೧೫

೬. ವೀರಪ್ಪ ಎಸ್.ಎಸ್. ೧೯೮೧. ಪು ೨೫೧

೭. ರವಿ ಚಲವಾದಿ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘರ್ಷ, ಪು. ೧೩

೮. ಅದೇ ಪು. ೧೫

೯. ಅದೇ. ಪುಟ. ೧೮

೧೦. ಅದೇ. ಪುಟ. ೧೯-೨೦

೧೧. ಅದೇ ಪುಟ. ೩೧

೧೨. ಅದೇ ಪುಟ. ೩೦.

೧೩. ಅದೇ ಪುಟ. ೩೪

೧೪. ಅದೇ ಪುಟ. ೩೫

೧೫. ಮಂಗಳಾ ಪ್ರಯದರ್ಶಿನಿ ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದು ಪ್ರವೇಶಿಕೆ ಮಜಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ ಪುಟ ೪೮.

೧೬. ಅದೇ ಪು. ೪೯

೧೭. ಅದೇ ಪು. ೫೧

೧೮. ಅದೇ ಪು. ೭೬

೧೯. ಅದೇ ಪು. ೮೩

೨೦. ಅದೇ ಪು. ೮೮

೨೧. ಅದೇ ಪು. ೯೩

೨೨. ಅದೇ ಪು. ೯೫

೨೩. ಪ್ರೀತಿ ಶುಭಚಂದ್ರ, ಪು. ೩೨-೩೩

೨೪. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ, ವಿರಚನೆ. ಪು. ೦೧

೨೫. ನಾಗಮೋಹನದಾಸ್ ಹೆಚ್. ಎನ್., ಮಹಿಳಾ ಅಸಮಾನತೆ, ಚಿಂತನ ಪುಸ್ತಕ. ಬೆಂಗಳೂರು. ೨೦೧೪, ಪು.೦೧

೨೬. ಅದೇ ಪು. ೦೪

* * * *

ಅಧ್ಯಾಯ: ಮೂರು

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ : ಸ್ತ್ರೀ

ಅಧ್ಯಾಯ: ಮೂರು

ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷ : ಸ್ತ್ರೀ

ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧೀನಳಾಗಿ ಬದುಕುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನ ಎರಡನೆಯ ಧರ್ಜೆಯದಾಗಿದೆ. ದ್ವಿತೀಯ ಧರ್ಜೆಯೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯು ಪುರುಷ ಶ್ರೇಷ್ಠ, ಹೆಣ್ಣು ಕೀಳು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಹೀಗೆ ಜನ್ಮತಳೆದಿರುವ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಇದು ಶೀಲಪಾವಿತ್ರತೆ, ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ, ವಿಧೇಯತೆ, ತ್ಯಾಗ, ಸಹನೆ ಹಾಗೂ ಕಷ್ಟಸಹಿಷ್ಣುತೆ ಮುಂತಾದ ಗುಣಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇವು ಪುರುಷನ ಸ್ವಹಿತಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಒತ್ತಾಯವಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾದ ಯಜಮನಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು(ಪುರುಷ) ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಸಹಾಯಕಳಾಗಿಯೇ ಚಿತ್ರಸಿ ಬಲವಂತದಿಂದ ಅಧೀನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅಂದೂ–ಇಂದೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಶೀಲಪಾತಿವ್ರತ್ಯಗಳಂತ ಕಟ್ಟುಪಾಡು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದು ಈ ದ್ವಂದ್ವ ನೀತಿಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ಜೀವನ ಮತ್ತಷ್ಟು ಧಾರುಣವಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯ, ಮಾವನ, ಸವತಿಯರು ಮೈದುನರು, ಮತ್ತು ನಾದಿನಿಯರಿಂದ ಅಪವಾದ ನಿಂದನೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯದಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆರೆ, ಕೋಟೆ, ಸತಿ ಅಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನೆ ಬಲಿನೀಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಬಲಗೊಳಿಸುವಂತಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಅಸಹಾಯಕ ಬದುಕಿನ ನಡುವೆಯೂ ಜೀವಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೊಂದಿಗೆ ಅವಳು ತಮ್ಮ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಅದಮ್ಯ ಉತ್ಸಾಹ–ಪ್ರೀತಿಗಳನ್ನು ತೋರುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಜೀವನ ಪ್ರೀತಿಯು ಅವಳ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಜೀವನವನ್ನು ಸಹ್ಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮ ಸಹಾಯಕವಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಅವ್ಯಕ್ತವೆಂಬಂತೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಜಗತ್ತುಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಸ್ತ್ರೀ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪುರುಷ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವಾಗ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಅಪಮೌಲೀಕರಣ ಮಾಡಿರುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣಳಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದು, ಅವಳಿಗೆ ಬಂಜೆತನ, ಪಾವಿತ್ರತೆ, ವಿಧವೆ ಎನ್ನುವ ಆರೋಪವನ್ನು ಹೊರಿಸಿದೆ. ಆದರ್ಶ ಮಹಿಳೆ-ಆದರ ಮಹಿಳೆ ಎಂಬಂತಹ ವೈರುಧ್ಯವು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಬೇರೂರುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಸಂಶಯಗಳಿಗೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿರುವ ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಂತಸಾಗರವೆನಿಸಿದರೂ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಯಾನಕವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಜೀವನವನ್ನು ಅರಿತಾಗ ಮಾತ್ರ ಅವಳ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಮಹಿಳೆ ಅಧೀನವಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವಿದೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮಹಿಳೆ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯ-ಸಂಘರ್ಷ ಜೀವನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಒತ್ತಾಯ, ಒತ್ತಡದ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಪುರುಷನ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಈ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಪೂಜ್ಯನೀಯವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತಹ ಕ್ರಮವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಚೈತನ್ಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಮತ್ತು ಆರಾಧಿಸುಂತಹ ಕ್ರಮದಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕೇವಲ ಆಧರ್ಶಪರತೆಯಿಂದ ಸುಖ ಸಂಪತ್ತು ಕೊಡುವ ದೇವತೆ ಎಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಮತ್ತು ಅವಳನ್ನು ವಶೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಮರೆತಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಚಿತ್ರಣ ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಧೀನಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹುರೂಪಿ ಆಯಾಮವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಹ ಹೆಣ್ಣು ಅಧೀನಳಾಗಿಯೇ ಇರುವಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸಮಂಜಸವಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪತಿ ದೇವೋಭವ ಎನ್ನುತ್ತಾ ಗೃಹ ಬಂಧನದಲ್ಲಿಯೇ ಉಸಿರಾಡುವಂತಹುದಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಸಿರುಕಟ್ಟಿ ಸತ್ತವರೆಷ್ಟೋ ಮಹಿಳೆಯರ ಧಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿಯು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕುವ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಂಧನದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುವ ನಡೆಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಮಹಿಳೆಯರು ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಯೊಂದು

ರಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಷ್ಠಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವುದನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಈ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಶೋಧಕಾರ್ಯವು ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಗೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯನ್ನು ಬಹು ಆಯಾಮಗಳ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣುತನವನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಶೋಧನೆ ಸ್ತ್ರೀ ಮೌಲೀಕರಣವನ್ನು ಆಯ್ದು ಕಟ್ಟುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯು ಬಹಳ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪರ ಆಶೋತ್ತರಗಳಿಗೆ ಮಾನಕವಾಗಿ ಒಡೆದು ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಅನೇಕ ನಿಗೂಡ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಮನಸ್ಸು ಕಟ್ಟಿದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯತೆ ಇದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೊಳಗೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಣಲಾಗಿತು ಎನ್ನುವುದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಉಗಮದಿಂದಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಧೀನತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಥಿಕತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. "ಈ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಶ್ರಮ ಹಾಗೂ ಪಾತ್ರ ವಿಭಜನೆಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಈ ಸಮಾಜ ನೋಡುವುದೇ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ತಾಯಿಯೆಂದು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯೆಂದು. ಸ್ತ್ರೀ ಜೈವಿಕ ರಚನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಆಕೆಯು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೇರುವ ಹೊರುವ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಇದೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟು, ಆಕೆಯನ್ನು ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಿಂದಲೇ ದೂರವಿಡುವುದು. ಅನೇಕ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಸಾಮಾಜೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಸಮಾಜದ ಎಳೆಎಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿರುವ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ತಲೆಮಾರಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕನ್ನು ಆಯಾ ಸಮಾಜದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಭಾವಿಸಿವೆ."[೧] ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಉಂಟಾದರೂ, ಹಲವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಸುಲಭವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳು ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಲಿಂಗ, ಧರ್ಮ, ಜನಾಂಗಗಳ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲೂ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ತಾರತಮ್ಯಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದ್ದು ಹಾಗೂ ಜಾತಿ

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದಂತಹ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಆಧಾರಿತ ಲಿಂಗವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಕೆಳಸ್ತರ-ಮೇಲ್‌ಸ್ತರ ಎಂಬಂತೆ ಖಂಡ ಖಂಡವಾಗಿ ತುಂಡರಿಸಿ ವಿಭಾಗಿಸಿದೆ. ಈ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಜಾತಿ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಯ ನಡುವೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮಹಿಳಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಔಪಚಾರಿಕ ಮತ್ತು ಅನೌಪಚಾರಿಕದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಗುಲಾಮಳಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೂ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಹಿಡಿತದಿಂದ ಹೊರಬರುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಒಂದು ನೆಲೆಯಾದರೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಹೊರಬಂದು ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿತ್ವ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ನಲೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ನಡೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದಂತಹ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟಿಸಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮಣಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕೆಂಬುದೇ ಸಂಘರ್ಷಮಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದವು ಜಾಗತಿಕ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ ಆಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ಆದಿವಾಸಿ, ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯ ಅಂತರಾಳವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನದಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ದೂರವಿರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು. ಇದರಿಂದ ಶೀಲ ಅಥವಾ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಗಂಡಿನ ಶೀಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಯಕೆಯ ರೀತಿಯದಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಅಧಿಕಾರದ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಮುರಿದು ಆ ಕೋಟೆಯೊಳಗಡೆ ತನ್ನ ಬಯಕೆಯ ಕಿಂಡಿಗಳನ್ನು ತೆರೆದು ಕೋಟೆಯನ್ನು ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸಿದ ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

೧. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳು

ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜಾತಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ವೃತ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿತ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಉಚ್ಚಕಾರ್ಯ-ನೀಚಕಾರ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಯಾವಾಗ ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವೋ ಆಗ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಾರ್ಯವು ನೀಚವೋ ಉಚ್ಚವೋ ಎಂಬ ಮಾನಕಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನೀಚ, ಉಚ್ಚವೆನ್ನುವ ಮನೋಭಾವನೆಗಳು ಜಾತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದವು.

ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಿಂತ ವೃತ್ತಿ ಸಂಭೋಧನೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಕಲಹಗಳಾಗುವುದು ಬಹಳ ವಿರಳವೆಂತಲೇ ಹೇಳಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಬಣಗೊಳ್ಳುವ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳು ವೃತ್ತಿ ಪೈಪೋಟಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಈ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಿಕವಾಗಿರುವಂತ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಹೇರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಜಾತಿಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವೈಧಿಕ ಧರ್ಮದ ವರ್ಣ ಮಿಮಾಂಸೆಗಳಿಂದ ಜನಪದರ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಜಾತಿಯೆಂಬುದು ಲಿಂಗ ರಾಜಕಾರಣ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಪುರುಷ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಜಾತಿ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಧಿಕಾರವು ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಎಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯು 'ಜಾತೀಕರಣ'(ಸ್ವಂತ ಜಾತಿಯೆಂಬುದಿಲ್ಲ) ಆಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದು. ಅಂದರೆ ಅವಳು ಪುರುಷನ(ಗಂಡಿನ)ಜಾತಿಯ ಹಿಂಬಾಲಕಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಂದೆಯ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಮಕ್ಕಳ ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದೇ ತಾಯಿಯ ಮೂಲಕ ಜಾತಿಗೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಗಂಡನ (ಪುರುಷ) ಜಾತಿ ಯಾವುದಿರುತ್ತದೆಯೋ ಆ ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಗಂಡನ ಜಾತಿಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರದಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ವಿಧಿನಿಷೇಧದ ಹೇರಿಕೆ ಮಹಿಳಾ ಸಮಾಜದ ಮೇಲಿದೆ. ಈ ಜಾತಿ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅಂತರ್ ಜಾತಿ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಉಚ್ಚಜಾತಿ ಮಹಿಳೆ-ಕೆಳಜಾತಿ ಪುರುಷ ಅಥವಾ ಕಳಜಾತಿ ಮಹಿಳೆ-ಉಚ್ಚಜಾತಿ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡುವ ವಿವಾಹಗಳು ಜಾತಿ ನಿಷೇಧಿಸುವಂತಹ ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಆದರೆ ಉಚ್ಚಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಯು ಕೆಳಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಗಂಡನ ಮೂಲಕ ಅವಳಿಗೆ ಜಾತಿ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ 'ಜಾತೀಕರಣ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಮಹಿಳೆಯು ಜಾತಿಯಿಂದ ಹೊರಬರಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ವಿಮೋಚನೆ ಹೊಂದಲು ಅಂತರ್‌ಜಾತಿ ವಿವಾಹಗಳು ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಪುರುಷ ರೂಪಿತ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕುತ್ತಾಳೆ. ಈ 'ಜಾತೀಕರಣ' ತತ್ವವು ಪ್ರಗತಿಪರವಾದರೂ ಸಹಿತ ಮೂಲಭೂತವಾದದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂಬುದು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ರೂಢಿ-ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆಚಾರ-ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ಆಧಾರಿತಗಳಾಗಿ ಪೋಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒತ್ತಾಯದಿಂದಲೇ ಅನುಸರಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯವಾದದ

ಒತ್ತಾಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲವೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಅಂಥಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಉಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವಗಳು ಉಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಆದರೂ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ವಿರೋಧದ ನೆಲೆಯು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತದೆ. ಇದು ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ತನ್ನತನದ ಹುಡಕಾಟವು ಎಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕೆನ್ನುವ ತರ್ಕವೂ ಇಂದೂ ನಮ್ಮ ಮುಂದಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದು ದಾಸ್ಯತನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ವಿಮೋಚನೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬರುವುದಾದರೂ ಪ್ರತಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಬಂಡಾಯ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೂ ಮತ್ತು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಂತದಾಗಿದೆ. ಇದು ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೇಲ್ಜಾತಿ ರೂಪಿಸಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ಅಧೀನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸ್ತ್ರೀಪಾತ್ರಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ವಿಧಿಸುವ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಮಹಿಳೆ ಖಂಡನೆ, ಅಸಹನೆ. ಅವಹೇಳನ, ಗೇಲಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಇಂಗಿತವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಡಾರ್ಸನ್ ಎಂಬ ವಿಚಾರವಾದಿ ಕೆಲವೊಂದು ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ.

೧. ದೇಶದ ರಾಜಕುಮಾರಿಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಕಡುಬಡವ ಅಥವಾ ಕುರೂಪಿಯೊಬ್ಬ ಮದುವೆಯಾಗುವ ಸಂದರ್ಭವು ಕಥೆಯಲ್ಲಿರಬಹುದು.

೨. ಕೆಲವೊಂದು ಹೆಂಗಸರ ಹಾಡುಗಳು ಗಂಡಸ್ಸಿನ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಹ ಎದೆಗಾರಿಕೆ ತೋರ್ಪಡಿಸುವ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿವೆ.

೩. ಗಾದೆಗಳಲ್ಲಿ ರೂಢಿಗತ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳುನ್ನು ಲೇವಡಿ ಮಾಡುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೪. ಕೆಲವೊಂದು ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚವರ್ಣೀಯರ ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ಮರಣಹೊಂದಿ ಕೊನೆಗೆ ದೈವವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದುವರೆಗೂ ನಡೆದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖಿ ಆಕೃತಿನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ನೆಲೆಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು

ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದ ಹಿತದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ನಿರ್ಧಾರ, ಅಲ್ಲದೆ ಅವು ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಗತಿಪರ ಧೋರಣೆಯುಳ್ಳವಾಗಿರದೆ ಒಂದು ಸೀಮಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಬಂದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ.

ನಚ್ಚ ಮಾದಿಗರರೆಣ್ಣೆ ಬಚ್ಚಣದಾ ಬೊಮ್ಮೆ ಎನ್ನುವ ಕಥನಗೀತೆಯು ಅಂತರ್ ಜಾತಿ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ, ಉಚ್ಚಜಾತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರುಷನಿಗೂ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಜರುಗುವಂತಹ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನೆತ್ತುತ್ತದೆ. ಈಗಾಗಲೇ ಜಾತಿ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಾಗಿದ್ದು, ಇವುಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮೀರುವುದಕ್ಕೆ ಗಂಡಾಗಲಿ, ಹೆಣ್ಣಾಗಲಿ ಬಹಳ ದ್ವಂದ್ವತೆಗೆ ಸಿಲುಕುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಳಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗಡೆಯೇ ಇರುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಹೇರಿಕೆಯು ಗುಲಾಮ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಉಚ್ಚಜಾತಿಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗದ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಡಮೈಲಿಗೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಪುರುಷನಿಗೆ ಉಚ್ಚಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವಂತಹ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ಅಸಾಮಾನತೆಯೊಳಗಿರುವ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯ ಮೂಲಭೂತವಾದಿತನದಿಂದಲೂ ವಿರೊಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಈ ಒಂದು ಕಥನಗೀತೆಯು ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಉಚ್ಚಜಾತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೊಬ್ಬ ಬಚ್ಚಣದ ಬೊಂಬೆಯಂತಿದ್ದ ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗಿ ನೀರಿಗೆ ಹೋದ ಹೊತ್ತಲ್ಲಿ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮರುಳಾಗಿ ಕೈ ಹಿಡಿದು ಆಕೆಯನ್ನು ವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಮಾದಗಿತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂಲಭೂತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿಯೇ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ.

"ನೀರಿನ್ನ ಮುಗಿಲೀಸೋ ಮನೆಕಿನ್ನವೊಗಲಿಸೋ

ನೀನು ಬ್ರಾಮಣ್ಣು ನಾವಿನ್ನು ಮಾದಿಗರು

ಬ್ಯಾಡಪ್ಪ ನನ ಸಂಗ ನಾವಿನ್ನು ಮಾದಿಗರು ನನ ಸಂಗ ಬ್ಯಾಡಪ್ಪ"[೨]

ಮಾದಿಗರ(ದಲಿತಮಹಿಳೆ)ಹೆಣ್ಣು ಹೇಳುವ ಮಾತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ಜಾತಿ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ತೊರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅಸ್ಥಿತ್ವವಿಲ್ಲದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತನ್ನ ಜಾತಿಯಿಂದ ಬರಬಹುದಾದ ಅಪಾಯದಿಂದ ಮತ್ತು ಇನ್ನು ಜನಿವಾರ ಧರಿಸಿದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನನ್ನು ವರಿಸಿದರೇ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳಿಂದ ಬರುವ ಅಪಾಯದಿಂದ ಆಕೆಯು ಅವನ ಕರೆಗೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅಷ್ಟೊಂದೆಲ್ಲಾ ಜಾತಿಯ ಜಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯು ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿದರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನು ಆಕೆಯನ್ನು ನೀರು ಮೊಗೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಬಿಡದೆ 'ಬಿಟ್ಟಾರೆ ಬಿಡಲಾರೆ ನಿಚ್ಚ ಮಾದಿಗರರೆಣ್ಣೆ'. ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ಬೆಂಬಿಡದೆ

ಹಿಂಬಾಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆಕೆ ತನ್ನನ್ನು ನೀನು ಮದುವೆಯಾದರೆ ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾದ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

"ನಮ್ಮ ಮನಿವಗೆ ಮದಿವಾದರೆ ಕುಲವ ಕೆಡಬೇಕೋ
ಬ್ಯಾಡಪ್ಪ ನಮ ಸಂಗ ನಾವು ಮಾದಿಗರು
ತುಪ್ಪಾದ ತಿನಬೇಕೋ ಕುಲವ ಕೆಡಬೇಕೋ
ಬಾಡನ್ನ ತಿನಬಾಕೋ ಬತವಿನ್ನ ಕೆಡಬೇಕೋ
ಕೋಲಾರ ಸಂತೆಗೋಗಿ ಕೋಣಂಗಿ ತರಬೇಕೋ
ಅದನ್ನ ಕೊಯ್ಯಬೇಕೋ ನಿನ ಜಂಜಿವಾ ಕಿಳ್ಳಬೇಕೋ"[೩]

ಎಂದು ತಮ್ಮ ಕುಲಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯು(ದಲಿತ ಮಹಿಳೆ) ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಿಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇವಳ ಮಾತಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಚ್ಚವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಮುದಾಯದಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನಾದರು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ತಳಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇವನ ನಡೆಯು ಪ್ರತಿಸಾಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ನಡೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಆಚಾರ-ವಿಚಾರ, ಉಡುಪು-ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನ ನಿರ್ಧಾರವು ಕೋಮುಗಲಭೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವ ಸಮಾಜದ ಜನರಿಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಬದುಕನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇದು ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

"ಬಾಡನ್ನ ತಿಂದೀವಿ ಬತ್ತವ ಕುಟ್ಟೀವಿ
ತುಪ್ಪಾವ ತಂದೀವಿ ಕುಲವ ಕೆಟ್ಟಿದ್ದೀನಿ
ಮಾದಿಗರು ಮನಿವಳಗ ನಾನು ಸೇರಿದೀನಿ
ನಮ್ಮ ಜಾತಿ ನಮಗೆ ಬ್ಯಾಡಮ್ಮ
ಅವಳ ಪಾದಗಳ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದೀನಿ ಪ್ರಾಣವ ಬಿಟ್ಟೀನಿ
ನಮ್ಮ ಕಿನ್ನ ನೀವಿನ್ನ ಇದಿರಮ್ಮ
ಮಾದಿಗರ ಜಾತೀಗೆ ಸೇರಿದಿನಿ ನಾನು
ನಮ್ಮ ಸುದ್ದಿ ನಿಮಗೆ ಬ್ಯಾಡ ನುಮ್ಮ ಸುದ್ದಿ ನಮಗೆ ಬ್ಯಾಡಮ್ಮ"[೪]

ಇಲ್ಲಿ ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯು(ದಲಿತ ಮಹಿಳೆ)ಎನೇ ಹೇಳಿದರೂ ಕೂಡ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರುಷ ತಮ್ಮ ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಕುಲ-ಜನಿವಾರ ಮತ್ತು ಬಂಧು ಬಳಗವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಾರು ನಿನ್ನ ಮಾತ್ರ ಬಿಡಲೊಲ್ಲನು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವನ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿ ಮಾದಿಗಿತ್ತಿಯೊಡನೆ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ಸಂಸಾರದ ಕೊನೆಗೆ

ಅವಳೊಡನೆ ಕಾಡಿಗೆ ಹೋಗಿ(ಊರಮುಂದೆ)ಜನ ಹೋಗುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗೆ (ದಲಿತ ಮಹಿಳೆ) ಸೇರಿದವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾದವನೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವು ಅವನನ್ನು ನಿಷ್ಠೂರವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವನ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಊರೂರಲ್ಲಿ ದನಕರುಗಳು ಸಾಯುವುದಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಆಲದ ಮರದ ಕೆಳಗೆ ಆನೆ ಸಾಯುವುದಕ್ಕೂ ಹಾಗೂ ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮೌಢ್ಯತೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಸದಾ ಕಾಲವೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮುಂದೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಮಾಧಗಳು ನಡೆಯಬಾರದೆಂದು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಅವೈಚಾರಿಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು, ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುವಂತಹ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಗೀತೆಯ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮುಕ್ತಾಯವಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಚ್ಚರಿಯೆನಿಸಿದೂ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷವು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಈ ಗೀತೆ ಸಮಾಜದ ಕೆಳಸ್ಥರದಿಂದ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹಾಡನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಕಥನಗೀತೆಯಂತಹ ಆಶಯವನ್ನು ಹೋಲುವ ಮತ್ತೊಂದು ಗೀತೆಯು **'ಹಾರುವಯ್ಯ-ಮಾದಗಿತ್ತಿ ಹಾಡು'** ಎಂಬ ಈ ಕಥನಗೀತೆಯೂ ಪುರುಷಯುಕ್ತ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಘರ್ಷನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ವಿರೋಧ ನೆಲೆಗಳು ಬಹಳ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ದಲಿತ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನವು ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಮೇಲುಕುಲದ ಹಾರುವನೊಬ್ಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮೋಹಿಸಿದ ಕಥನಗೀತೆಯಾಗಿದೆ. ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಿರುವ ವೈರುಧ್ಯತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಕಥನಗೀತೆಯು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಅನುಲೋಮ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಕುಲದವನು ಕೆಳಕುಲದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಬಂದಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಇತ್ತು. ಆದರೆ ಕೆಳಕುಲದವನು ಮೇಲು ಕುಲದವಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುವ ಪ್ರತಿಲೋಮದ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರಾ ವಿರೋಧವಿತ್ತು. ಈ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ 'ಉಚ್ಚಜಾತಿ ಯಜಮಾನಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ಪ್ರತಿಪಾಧಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಅನುಲೋಮ ವಿವಾಹದ ಮೂಲಕ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ (ಮಾದಗಿತ್ತಿ) ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಹಾರುವನು ಬಯಸುವುದಕ್ಕು ಸಮಾಜದ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತಿಲೋಮ ವಿವಾಹದ ಮೂಲಕ ದಲಿತ ಪುರುಷನು ಸವರ್ಣೀಯ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಬಯಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದಿರುವ ವಿವಾಹವು ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ, ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಬೆಳ್ಳಿದೇವರು, ಈ ಕಥನಗೀತೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗಗಳು ಎನಿಸಿದ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳು, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ವರ್ಗಗಳು ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರಿ ವರ್ಗಗಳು ಅನುಸರಿಸುತಿದ್ದ ವಿವಾಹ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವಿವಾಹ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅದೇಷ್ಟೋ ಮಹಿಳೆಯರು ಬಲಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ವಿರುದ್ಧ ಮಹಿಳೆಯು ಧನಿಯೆತ್ತಿದಾಗೇ ಅವಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಈ ವಿಧಾನದ ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೂ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಗಂಡಿನ ಆಯ್ಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಮುಕ್ತ ಲೈಂಗಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಜೀವನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ವಿರೋಧವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳು ಸಮುದಾಯದ ಮಕ್ಕಳೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಗಂಡನಿಗೆ ಒಬ್ಬಳು ಹೆಂಡತಿಯೆನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯು ಋಗ್ವೇದ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ರಾಜರು ಮತ್ತು ಋಷಿಗಳು ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೆನ್ನುವಂತೆ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ದತಿಯು ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಅಪರೂಪವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅದು ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುವ ಚಿತ್ರಣವು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಲೈಂಗಿಕ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ವೇದ ಮತ್ತು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ತರಹದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ಕೃತಯುಗದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರ ಸಮಾಗಮ ಮನಸೋ ಇಚ್ಚೆ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ತಾಯಿ ಮಗ, ತಂದೆ ಮಗಳು, ಅಣ್ಣ ತಂಗಿ, ಸಂಬಂಧಗಳಿಗೆ ನಿಷೇಧವಿರಲಿಲ್ಲ, ಇದು ತ್ರೇತಾಯುಗದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯೂನ್ಯ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಟ್ಟಿತು. ದ್ವಾಪರಯುಗದಲ್ಲಿ ಮಿಥುನಾವಸ್ಥೆ ಅಂದರೆ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಜೋಡಿ ಕೆಲಕಾಲ ಜೊತೆಗೂಡಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ರೂಡಿಗೆ ಬಂತು. ಕೃತ ಮತ್ತು ತೇತ್ರಾಯುಗದ ನಂತರ ಮಕ್ಕಳು ತಂದೆ ತಾಯಿ ಒಂದೆಡೆ ನೆಲೆವುದು ಇಂತವರೆ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಯಿತು. ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಜೋಡಿ ಸ್ಥಿರಗೊಂಡಿತು"[೫] ಈ ಕಥನಗೀತೆಯು ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅಂತರ್‌ಜಾತಿ ವಿವಾಹವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದ್ದು ವಿಶೇಷ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳದ್ದಾಗಿದೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಪುರುಷ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವುದು ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಪುರುಷನಾದ ಬೆಳ್ಳಿದೇವರು ತನ್ನ ಹೆಂಡಿತಿಯರೊಂದಿಗೆ ಬೇರೊಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮಾಲೋಚನೆ ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೂ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಮೊದಲ ಪತ್ನಿ ಹೊನ್ನಲಾದೇವಿಯೊಂದಿಗೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಭಾಷಣೆಯು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿದೆ.

ಹೆಂಡತಿ : ಅವರ ಮಡದಿ ಅನ್ನಮ್ಮದೇವಿ ಏನೆಂದಂದಾರೊ
ಅವರು ಬೆಳ್ಳಿದೇವರ ಕೇಳುತ್ತಾರೆ ಸುವ್ವಿ
ಇಕ್ಕಿದ ಎಡೆಯ ನೀವೊಬ್ಬಾರೆ ಉಣಬೇಡಿ
ನನಗೊಂದು ತುತ್ತ ಕೊಡಿಸ್ವಾಮಿ ಸುವ್ವಿ

ಗಂಡ : ಹೆಂಗಸು ಹೆಂಗಸ್ಸು ಕೊಣೊಂದು ಜಂಗಮನಲ್ಲ
ಹೆಂಗಸೆ ನಿನ್ನ ಬುದ್ದಿ ತರವಲ್ಲನಂದಾರು

ಹೆಂಡತಿ : ನನಗೊಂದು ಎಲೆಯಡಿಕೆ ಕೊಟ್ಟು ಆಕಬಹುದು
ನನ್ನ ಬುಟ್ಟುವಲೆಯ ಹಾಕಬೇಡಿ ಸುವ್ವಿ

ಗಂಡ : ಹೆಂಗಸರು ಹೆಂಗಸಲ್ಲ ಕೋಣೊಂದು ಜಂಗಮನಲ್ಲ
ಹೆಂಗಸೆ ನಿನ್ನ ಬುದ್ದು ತರವಲ್ಲ ಸುವ್ವಿ
ಹೆಣ್ಣೆ ನಿನ್ನ ಕೈಲಿ ಕೆಲಸ ಸಾಗಾದಿಲ್ಲ
ನಾನಿನ್ನೊಂದು ಹೆಣ್ಣ ತರಬೇಕು ಸುವ್ವಿ

ಹೆಂಡತಿ : ಹೆಣ್ಣೆಗೆ ಹೆಣ್ಣ ಮೇಲೆ ತರಬೇಡಿರಾಯರೆ
ನೀವು ಒಬ್ಬಳ ಮೇಲೊಬ್ಬಳ ತರಬೇಡಿ ಸುವ್ವಿ
ಹತ್ತೀದ ಜಗಳ ಹರಿಯಲ್ಲ ಸವತಿಯರಿಗೆ
ನೀವು ಇನ್ನೊಂದೆನ್ನ ತರಬೇಡಿ ಸುವ್ವಿ

ಬೆಳ್ಳಿದೇವರು ಮತ್ತು ಹೂವ ಕೊಯ್ಯವ ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗಿಯ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಮೇಲು ಕೀಳು ಎಂಬ ಜಾತಿಯ ವಿಚಾರದ ಸಂಬಾಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗಿ : ನಾ ಮಾದಿಗರ ಹಡುಗಿ ಎಂದಾಳು ಸುವ್ವಿ
ನಾನೂವೆ ನೋಡಿದರೆ ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗಿ
ನೀವು ನೋಡಿದರೆ ಬೆಳ್ಳಿದೇವರು ಸುವ್ವಿ

ಮಾದಿಗರ ಹೆಣ್ಣೆ ನನ್ನರಮನೆಗೆ ಬರಬೇಕು
ನಾನೊಪ್ಪಿಕಂಡೀಗ ನಡೆಯಂದ ಸುವ್ವಿ

ಬೆಳ್ಳಿದೇವರ ಮೊದಲು ಹೆಂಡತಿ ಹೊನ್ನಾಲದೇವಿ. ಗಂಡ ಮೆಚ್ಚಿ ಎರಡನೆ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಅನ್ನಮ್ಮದೇವಿಯು ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯದವಳು. ಬೆಳ್ಳಿದೇವರು ತನ್ನ ಮೊದಲ ಪತ್ನಿ ಹೊನ್ನಾಲದೇವಿಗೆ ಅನ್ನಮ್ಮದೇವಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದ ಉದ್ಧೇಶವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ಹೆಣ್ಣೆ ನಿನ್ನ ಕೈಲಿ ಕೆಲಸ ಸಾಗಾದಿಲ್ಲ, ನಾನಿನ್ನೊಂದು ಹೆಣ್ಣ ತರಬೇಕು ಸುವ್ವಿ' ಎಂದು ತನ್ನ ಮಡದಿಗೆ ಹೇಳುವ ಬೆಳ್ಳಿದೇವರು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಜಮೀನ್ದಾರ ಕುಟುಂಬಗಳ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಮನೆತನಗಳು ಕೃಷಿ ಆಧಾರಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯ ಉದ್ದೇಶವಿರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾಗಾರಿಕೆ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುವ ಕುಟುಂಬಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಇವುಗಳು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ, ಪ್ರಬಲರೆನಿಸಿದ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಜೀವಮಾನ ಸೇವೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಚಾಕರಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದವು. ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಜೀವಂತವಾಗಿವೆ. ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯವು ಕೂಡಾ ಆಯಾಗಾರರಲ್ಲಿ

ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರಮಿಕರಾಗಿರುವ ದಲಿತ ಆಯಾಗಾರರದೇ ಅಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗುಲಾಮಿತನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ಇರುವಾಗ ಬೆಳ್ಳಿದೇವರು ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ತರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಮಾದಿಗ ಹುಡುಗಿಯು ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದು, ಆದರೆ ಬೆಳ್ಳಿದೇವರು ಸಂಗ್ರಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇವಳು ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಬೆಳ್ಳಿದೇವರು ಇವಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತವಳ ಮೇಲೆ ಕಣ್ಣಾಯಿಸುವ ಬೆಳ್ಳಿದೇವರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಲಾಭ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಜಾತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಶ್ರಮ ಹಂಚಿಕೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಮುಂದೆ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೊನ್ನಾಲ ದೇವಿಯು 'ಮಾದಿಗರ ಹುಡಿಗಿ ನಿನ್ನ ಮೆಚ್ಚಿ ತಂದವರು ನನ್ನವರು, ಅವರು ಮೆಚ್ಚಿ ತಂದ ನಿನ್ನ, ನಾ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣ್ತೇನಿ' ಎಂದು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷದೊಂದಿಗೆ ಹೊನ್ನಾಲದೇವಿಯ ಆತಂಕ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊನ್ನಾಲದೇವಿಗೆ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಅಸ್ಥಿತ್ವ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕೆಳಜಾತಿಯವಳಾದ ಮಾದಿಗರ ಹುಡುಗಿ ಅನ್ನಮ್ಮದೇವಿಯನ್ನು ಗಂಡ ಮದುವೆಯಾದರೂ ಕೂಡಾ ಹೊನ್ನಾಲಾದೇವಿಯು ವಿರೋಧಿಸುವುದರ ಬದಲಾಗಿ ಆತ್ಮೀಯವಾಗಿ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಮದುವೆಯಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೊನ್ನಲಾದೇವಿಯು ವಿರೋಧಿಸಿದರೆ ಹೊನ್ನಾಲದೇವಿಯು ತಾನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಆತಂಕ ಅವಳಲ್ಲಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಗಳೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಜಾತಿಯ ಕೂಪಕ್ಕೆ ತಳ್ಳುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದಿರುತ್ತವೆ.

ಬೆಳ್ಳಿದೇವರ ಕಥನಗೀತೆಗೂ ಮತ್ತು ಮಲ್ಲಗೆರಾಯ ಎನ್ನುವ ಕಥನಗೀತೆಗೂ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರದ ಸಾಮೀಪ್ಯವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಮಲ್ಲಿಗೆರಾಯ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಜಾತಿ ನಿರ್ವಚನೆಯು ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾದಿಗರ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಸವರ್ಣೀಯ ಮಲ್ಲಿಗೆರಾಯನ ಮದ್ಯೆ ಜಾತಿ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ನಿಮ್ಮ ಕುಲ ಆಲದ ಕುಲ
ಅವ್ರ ಕುಲ ಮ್ಯಾದರ ಕುಲ
ಯಾವ ಕುಲವನ್ನ ಆಗಲಿ ತಾಯಿ
ಮ್ಯಾದರೆಣ್ಣು ಮದಿವ್ಯಾಗಬೇಕೋ
ಯಾವ ಕುಲವೋ ತಿಳಿದೋ ನನ್ನ

ಹೀಗೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಪುರುಷರಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಎಷ್ಟೋ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾರದಂತಹ ಸ್ಥಿತಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಯಲುರಾಜನ ಮಡದಿ, ಈ ಕಥನಗೀತೆಯು ಈ ಮೇಲಿನ ಕಥೆಗಳಿಗಿಂತ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಆಶಯದಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಒಬ್ಬ ವಿವಾಹಿತಾ ಸ್ತ್ರೀಯಾಗಿದ್ದು. ಒಬ್ಬ ರಾಜನ ಮಡದಿಯು ಕೆಳಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿಂದೆ ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ಯಲುರಾಜ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ದಂಡಿಗೆ ಹೋಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಲುರಾಜ ದಂಡಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಹೊಲೆಯವನೊಬ್ಬನ ಕಲೆಗೆ ಮಾರು ಹೋಗಿ ಅವನಿಗೆ ಮನಸೋಲುತ್ತಾಳೆ. ಕೊಳಲು ನುಡಿಸಿ ನರ್ತನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅವನ ಬಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಯಲುರಾಜನ ಮಡದಿ ಹೊಲೆಯ ಚನ್ನಿಗನನ್ನು ಇಚ್ಚಿಪಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ತನ್ನ ಮನದಾಸೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಷ್ಟೆ ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿ ಬದುಕಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಸಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವುದು ಸಾಹಸಮಯ ಕೆಲಸವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಯುಲುರಾಜನ ಮಡದಿ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ತರಹದ ಬದುಕು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಕೇಳೆನೇ ನನ್ನಕ್ಕಾ
ಕೂಲಿನ್ ಸಂಗಡ್ ಹೋಗುತ್ತೇನೆ
ಹೊಲಿನ ಸಂಗಡ ಹೋಗುತ್ತೇನೆ
ಯೇನಾದಾ....ರೇನ..ಕ್ಕಾ .?

ಹೊಲಿನ್ ಸಂಗಡ್ ಹೋಗುತ್ತೇನೆ
ಕೇಳಲ್ಲೇ ನನು ತಂಗೀ....
ಹೊಲಿನ ಸಂಗಾಡ್ ಹೋದಾರೇ
ಜಾಲೇಯಾ ಬಿಡುವಾಲೆ

ಕೇಳೇಲೇ ನ..ನ್ನಕ್ಕಾ
ಜಾತೀ ಹೋದಾರೇನೇ
ಅಟ್ಟಂಬೂ ಮೇಲೇಗೇ
ಕೇಳಿತ್ತೇ ನ..ನ್ನ ಕ್ಕಾ

ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಇಚ್ಚೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಕ್ಕ ಹೊಲೆಯನ(ದಲಿತ ವ್ಯಕ್ತಿ) ಸಂಗಡ ಹೋದಾರೆ ದಂಡಿಗೋದ ನಿನ್ನ ಗಂಡ ಸುಮ್ಮನೆ ಬಿಟ್ಟಾನ. ಕೆಳಜಾತಿಯವನ ಬಯಸಿದರೇ

ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಅಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಹೋದರಿಯಾದವಳು ಈ ಜಾತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾಳೆ. ಬಯ್ದಾರೆ ಬಯ್ಯಾಲಿ ಹೊಡೆದಾರೆ ಹೊಡಿಯಲಿ ಎನ್ನುವ ಅವಳು ದಿಟ್ಟತನದಿಂದ ತನ್ನ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇಳಲ್ಲೇ ನನ್ನಕ್ಕಾ ನಾ ಆಚೆನಾದಾರ್ ಹೋಗುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ದಲಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಗಡ ಬಯಸುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

"ಹೀಗೆ ಕೇಳೀರೆ.. ಸ್ವಾಮ್ಯವು
ನನ್ನ ಪತಿಯೇ ನೀವ್ಯೇಗೆ
ನಿಮ್ಮ ಸತಿಯೇ ನಾನೀಗೆ
ಲಂದೇಳಿ ನಡುದಾಳೂ
ಹೋಳು ಬೆಳಿಯಲಿ(ಎಲಿಯಲಿ)ಮೆಲಿದಾರು
ತನ್ನ ಮನೀಗೆ ಕರ್ಕಂಡ್ ನೆಡದಾ"[೬]

ದಂಡಿನಿಂದ ಮರಳಿದ ಗಂಡನಿಗೆ ವಿಷಯ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಕೋಪಗೊಳ್ಳದೆ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಹೊಲೆಯವರನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ, ಅವಳು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ತಲೆಬುರುಡೆಯನ್ನು ತನಗೆ ತಂದುಕೊಡುವಂತೆ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಸಂದ ಬಳಿಕ, ಅವಳು ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ಹೊಲೆಯವರನು ಮಣ್ಣು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ನಾಲ್ವತ್ತು ದಿವಸಗಳ ಬಳಿಕ ತಲೆಬುರುಡೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತು ತಂದು ಗಂಡನಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಆ ತಲೆಬುರುಡೆಗೆ ದಿನಾ ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಿ ನೋಡುತ್ತಾ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೊಂದು ದಿನ ಯಲುರಾಜನು ಸಾಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕತೆಯು ಜನ್ನನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅಮೃತಮತಿಯ ಕಥೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುತ್ತಿದ್ದರು ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ಆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗಂಡ(ಯಲುರಾಜ)ಹೌದಾರ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೂ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೇಲೆ ಅಗಾಧ ಪ್ರೀತಿ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವೈಯಕ್ತಿಕತೆಗಿಂತ ಸಮುದಾಯನಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಯಲುರಾಜನ ಮಡದಿ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಸಹೋದರಿಯು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸುಧೀರ್ಘವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ಪ್ರೀತಿಸಿದವನೊಂದಿಗೆ ಸಂತೋಷದಿಂದಿರಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟು ಅವಳು ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಪ್ರೀತಿಯ ಪಾವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಗಂಡ ಯಲುರಾಜ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಅಂತೆಯೇ ಇದೊಂದು ಆದರ್ಶ ಪ್ರೇಮದ ಕಥನಗೀತೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತೀರದ ಅತೃಪ್ತಿಯ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಪರಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಗಂಡನ ಹೆಂಡತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತೋರುವ ಹೌದಾರ್ಯತೆ ತೀರಾ ವೈಭವೀಕರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಲೋಪವೇ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯು ತಕ್ಷಣ ತಣ್ಣಗಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಜನಪದ

ಸಮಾಜಗಳು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಆನುಷಂಗಿಕವೆಂತಯೇ ತಿಳಿದಿವೆ. ಇದು ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಿದ್ಧ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ ಎದುರಾದಾಗಲೂ ಅದು ಸ್ಥಾಪಿತ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆ/ಪುರುಷರನ್ನು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಮಾನವನ ಸುಪ್ತಬಯಕೆಗಳ ವಿಚಾರ ಬಂದಾಗ ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮರೆತು ಶೋಷಣೆಗೆ ತೋಡಗುತ್ತವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಸಹ ಶೋಷಣೆ ಮಾತ್ರ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ ಅದು ತನ್ನ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾಳಮ್ಮ ಮತ್ತು ಕೋಮಾಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸವತಿಮಾತ್ಸರ್ಯ, ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅನುಲೋಮ ವಿವಾಹ ಪದ್ದತಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ವೃದ್ಧನಾದ ಗೊರವ ಅವಳ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮನಸೋತಿರುವ ಮೌಲಾರಲಿಂಗ ಕೋಮಾಲಿಯನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತಳಸಮುದಾಯದ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಬ್ಬ ಮೇಲಸ್ಥರದ ಗಂಡು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಅಪಹರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜರುಗುವ ಲೈಂಗಿಕ ಕಿರುಕುಳವನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯ ದೋರಣೆಯನ್ನು ಕೋಮಾಲಿಯಂತಹ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಹೊರಗಿನವಳಾಗಿಯೇ ಬದುಕುವ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇರುವಾಗ ಯಾವುದೇ ತರಹದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಶೋಷಿತರಾದ ಹೆಣ್ಣು ಇಚ್ಚಿಸಿದಂತೆ ಬದುಕುವ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲದಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಇರುವುದು ಮಹಳಾ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಮೂಲಬೀಜವೆಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು. ಗಂಡು ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ, ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದಂತೆ ಅವಳು ಬದುಕಬೇಕು ಇದನ್ನು ಮೀರಿದರೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಕೊನೆ ಪಕ್ಷ ತನ್ನ ಬಾಳ ಸಂಗಾತಿಯನ್ನಾದರೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರವು ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಇವು ಜಾತಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ರಚನೆಗಳಾಗಿದ್ದು. ಇವುಗಳನ್ನು ಮೀರದಂತೆ ಕುಟುಂಬದಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡಿ ಹಾಕುವಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಅಸಾಯಕತನವನ್ನು ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ದುರುಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಗಳು ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಈ ಒಂದು ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಬಲ ಕೋಮವಾರು ಆಗಿರುವ ಕುರುಬ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಲಾಭ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ ಮೈಲಾರಲಿಂಗ ಕೋಮಾಲಿಯನ್ನು ವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಇತರೆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ತನ್ನ ಬಲವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ಧೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಜಾತಿ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕೋಮಾಲಿಯನ್ನು ಶೋಷಣೆಗೆ ತಳ್ಳುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

ರಾಜಕುಮಾರ, ಈ ಒಂದು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಾಹಿತೆ ಮಹಿಳೆಯ ಪ್ರೀತಿಯ ಗುಟ್ಟನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ಗುಟ್ಟಾದ ಪ್ರೇಮವನ್ನು ರಟ್ಟು ಮಾಡದೆ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಗೌಪ್ಯವಾಗಿಡುತ್ತಾಳೆ.

ಈ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಪತಿಯ ಅನುಮಾನಸ್ಪದವಾಗಿ ಸಾವನ್ನಪ್ಪಿದ ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಅವಳ ರೋಧನ ಮುಂಬರುವ ಆತಂಕಿತ ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ.

"ಹೊತ್ತಿದ್ದಾ ಕೊಡಾದಾ ಧೊಪ್ಪಾನೆತ್ತಾಕಿಬಿಟ್ಟೂ
ಅವಳಿಚ್ಚೇ ಬಂದಾಂಗೇ ಅಳೂತಾಳೋ"[೭]

ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಪುರುಷನಿಗಿದ್ದಷ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರತೆ ಮಹಿಳೆಗಿಲ್ಲ. ಏಕಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಆಸ್ತಿ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದುರಾಸೆಯು ಪುರುಷನದಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿರುವ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸತಿಯಾದವಳು ಪರಪುರುಷನನ್ನು ನೋಡುವುದಾಗಲಿ ಮತ್ತು ಮಾತನಾಡಿಸುವುದಾಗಲಿ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿತ್ತು. ರಾಜಕುಮಾರ ಮತ್ತು ಇವಳ ನಡುವೆ ದಾಂಪತ್ಯ ಸಂಬಂಧದ ಬಿರುಕಿನಿಂದ ಅನ್ಯಪುರುಷನ ಸಂಗವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ರಾಜನ ಸದಾ ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಶತ್ರುಗಳ ಬಗ್ಗಯೇ ಚಿಂತಿಸುವ ರಾಜರುಗಳು ತನ್ನ ಮಡದಿಯರೊಂದಿಗಿನ ಸಂಬಂದವು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲು ಸಾದ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಆ ಸಂಬಂಧವು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾದದ್ದಾಗಿದೆ. ಸದಾ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಳೆಯುವ ರಾಣಿಯರಿಗೆ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆಯುವಂತಹ ವಾತರಾವರಣವು ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತ ಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕೋಟೆಯೊಳಗೆ ಬಂದಿಯಾಗಿರುವ ಅದೆಷ್ಟೋ ರಾಜರ ಪತ್ನಿಯರು ಮಾನಸಿಕ ತೊಳಲಾಟಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಮನಸ್ಸಿನ ಆಳದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿರುವ ತೀರದ ಸುಪ್ತಭಯಕೆಗಳನ್ನು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಯಾರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯು ಅಂಚಿಕೊಳ್ಳಲಾರದಂತಹ ಚಡಪಡಿಕೆ ಹೆಣ್ಣಿನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಘನತೆ ಗೌರವ ಕಾಪಾಡುವಂತಹ ಆದರ್ಶಮೌಲ್ಯವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಬದುಕುವಂತೆ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨. ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯದ ನೆಲೆಗಳು

ಅ. ಬಂಜೆತನ

ಬಂಜೆತನ ಎನ್ನುವುದು ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ಕ್ರೂರವಾದ ಆಯುಧ. ಇದೊಂದು ಸಮಾಜಿಕ ಪಿಡುಗಾಗಿದ್ದು ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವೆಯೇ ಬಿರುಕನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ಮೌಲ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ವಿವಾಹಿತ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ನೋಡುವಂತಹ ಮನೋಭಾವನೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆತ್ತರೆ ಅವಳನ್ನು ಆದರ್ಶಳೆಂದು ಮತ್ತು ಹೇರದವಳನ್ನು ಬಂಜೆಯೆಂದು ಮತ್ತು ಕಳಂಕಿತಳೆಂದು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಸಿದ್ಧಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಇದು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಬಂಜೆತನದಿಂದ ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಹಿಷ್ಕಾರಗಳಿಗೆ ದೂಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಂಜೆಯ ಸ್ಥತಿಯು ಬಹಳ ದಾರುಣವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡಿದೆ. ಇಂತಹ ವಸ್ತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವಾರು ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ನೊಂದ ಬಂಜೆ ಮಹಿಳೆಯರು 'ಮುಂಜಾನೆ ಕೊಟ್ಟು ಸಂಜೆಗೆ

ಒಯ್ಯಯ್ಯಾ ಬಂಜೆಂಬ ಶಬುದ ಬಿಡಿಸಯ್ಯ'. ಎಂದು ಶಿವನನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ 'ಬಂಜೆಂಬ ಶಬುದ ಹೊರಲಾರೆ' ಎನ್ನುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಕಟ, ಮನೋವೇಧನೆಯಿಂದ ಪುರುಷ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಬಂಜೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಎಲೆ ಗೌರಿ ಮುಂತಾದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಜೆಯನ್ನು ಹೀನವಾಗಿ ಕಂಡಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

"ಬಂಜೆ ಬರುತಾಳೆ ಬೆಂಕೀಯ ಕೊಡುಬ್ಯಾಡಿ
ಬಂಜೆ ಬಂದಾರೆ ಮಕ್ಕಳ ತೆಗಿಬ್ಯಾಡಿ
ಬಂಜೆ ಬರುತಾಳೆ ಮಕ್ಕಳ ತೋರುಬ್ಯಾಡಿ."೮

ಬಂಜೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮನಲ್ಲಿ ಅವಳ ಅಕ್ಕಂದಿರರೆ ಅವಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮುಟ್ಟುಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಜೆ ನೆಟ್ಟಿರುವ ಗಿಡವೆಂದು ಅದರ ಮೇಲೆ ಅಕ್ಕಿಗಳು ಬಂದು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಜೆ ಮಹಿಳೆಯು ಪರೋಪಕಾರಿಯಾಗಿ ತೆಗಿಸಿದ ಬಾವಿಯ ನೀರನ್ನು ಪಶುಗಳು ನೀರು ಕುಡಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ತನ್ನ ಬಂಜೆ ಬಾಳಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ದುಃಖವನ್ನ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಂತೂ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿದೆ.

"ಹರಿಯೋ,, ಮರುಳದೆ ಬಾಲಾನ ಬರುವಲ್ಲೆ
ಹುಟ್ಟೀದ ಬರು ಬಂಜೆ ಏನ ಮಾಡಲಿ ಸ್ವಾಮಿ
ಆಗಲೆ ಹುಟ್ಟಲಿ ಆಗಾಲಿಸಾಯಾಲಿ
ಬಂಜೆ ಎನ್ನೋ ಸೊಲ್ಲ ಮರುಸಯ್ಯ"೯

ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರು ಹೊನ್ನಮ್ಮಳ ಗೋಳಿಗೆ ಓಗೋಟ್ಟು ಮಗುವನ್ನು ಕರುಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ಮೇಲೆ ತಮಗೆ ಅವನನ್ನು ಕಡಿದು ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ಬಡಿಸಬೇಕೆಂದು ವಿಧಿಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬಂಜೆತನ ಅನುಭವಿಸಿದ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಅದಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ತರುವಾಯ ಶಿವ ಪಾರ್ವತಿಯರು ಪುನಃ ಬಂದಾಗ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿನಂತೆ ಮಗುವನ್ನು ಕಡಿದು ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ಬಡಿಸುತ್ತಾಳೆ.

'ಎಲೆ ಗೌರಿ' ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗೌರಿ ಬಂಜೆಯಾಗಿದ್ದು, ಸವತಿಯರ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ಅಸೂಯೆ ಪಡುವುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಈ ನಡೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಶಿವನು ಮಾತೃ ವಾತ್ಸಲ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯದ ನಿನಗೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಗುವನ್ನು ಕರುಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನ ಹೊರತು ಬಾಲೆಯರ ಸಾವಿರಾರು ಸಂತತಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ನೆಮ್ಮದಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೋ ಎಂದು ಉಪದೇಶಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಪುರುಷಯುಕ್ತ ಚಿಂತನೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿಡುವ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತವೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪನೊಂದಿಗೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದನಕಾಯುವ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ಆಲೆಮಾರಿ

ಜೀವನ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುವವನು. ಆದರೆ ವಿವಾಹಿತನಾದರೂ ದಾಂಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದ ಚಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ನಿಂಧಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನೆರೆಹೊರೆಯವರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಿಕರಿಂದಲೂ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ಶಿವನಲ್ಲಿ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

"ಆಗಲೆ ಹುಟ್ಟಲಿ ಸ್ವಾಮಿ
ಈಗಲೆ ಸಾಯಲಿ ಸ್ವಾಮಿ
ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲ
ಇಂಗಿಸಯ್ಯೋ...
ಅತಿ ಹೂವಿನಂಗೆ
ನೆತ್ತೀಗೂ ನೆರೆ ಬಂದಾವೆ
ಇನ್ನೂ ಬೇಕೇನೆ ಸಿನ್ನಮ್ಮ
ಸಂಜೆಲಿ ಹುಟ್ಟಲಿ ಸ್ವಾಮಿ
ಮುಂಜಲಿ ಸಾಯಲಿ ಸ್ವಾಮಿ
ಬಂಜೆಂಬ ಸೊಲ್ಲ ಇಂಗುಸಯ್ಯೋ"[೧೦]

ಈ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಅನಿವಾರ್ಯದ ತೀರ್ವತೆ ಎಷ್ಟೆಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಆಶ್ರಯಕ್ಕಾದರೂ ಒಂದು ಮಗುವಾದರೂ ಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಅಪೇಕ್ಷೆ ತೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಬಂಜೆತನದ ಬಾಳಿನಿಂದ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ನಿಂಧನೆಗಳ ಬಾರವನ್ನು ಹೊರಲಾರದೆ ಕಂಗಲಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳಿಗೆ ಮುಪ್ಪು ಬರಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಬಯಕೆ ಮಾತ್ರ ಕರಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಿ ಗಂಡು ಮಗುವನ್ನು ಹೆತ್ತರೆ ಬಂಜೆತನವೆಂಬುದು ನೀಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮಗು ಪಡೆದಾಗಲೆ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಯಕೆಯೆನ್ನುವುದು ತೀರುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬಯಕೆಯು ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಯಲ್ಲ ಅದು ಇಡೀ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾಜದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ನೋವಿಗೆ ಧ್ವನಿಯಾಗುವವಳು ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಗಂಡು ಅಲ್ಲವೆಂಬ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿತ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕನಸು ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಗರತಿಯರ ಗೋಳಿಗೆ ಓಗೊಡುವ ಪಾರ್ವತಿಯು ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯುಳ್ಳವಳು ಆಗಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಶಿವನೊಂದಿಗೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮನ ಪರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾಳೆ.

"ಹತ್ತು ಜನ ಬರೇ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದರೂ
ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲ ಇಂಗಾದಿಲ್ಲ.
ಹಯ್ಯು ಜನ ಬರೇ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದರೂ
ಬಂಜೆಂಬ ಸೊಲ್ಲು ಇಂಗಾದಿಲ್ಲ ಸ್ವಾಮಿ
ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನ ಕೊಡು ಸಿನ್ನಮ್ಮಗೆ
ಅಂತ ಪಾರ್ವತಮ್ಮ ಹೇಳಿದ್ಲು"[೧೧]

ಚಿನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮೈಲಣ್ಣ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಾರಮ್ಮ ಎಂಬ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ಶಿವನು ಕರುಣಿಸುತ್ತಾನೆ.

'ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯ'ದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಗರ ಸತ್ಯ ಶಿವಶರಣೆ ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನು ನೀಲಯ್ಯ ಲಗ್ನವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ದಂಪತಿಗಳು ದಾಯಾದಿ ಮತ್ತು ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯದಿಂದ ನೊಂದು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರ ನಡೆದು ನಿರ್ಜನ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿರುವ ಕಾನನದಲ್ಲಿ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಲದ ಹಬ್ಬದ ಆಚರಣೆಯಾಗಿರುವ ಹೆಜ್ಜೇನು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗಲೇಬೇಕಾದ ಮತ್ತು ಕರೆಬಂದಾಗ ನೀಲಯ್ಯನು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳನ್ನೇ ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಇರಿಸಿ ಹೋಗುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೀಲಯ್ಯ ತನ್ನ ಮಡದಿ ಸಂಕಮ್ಮಳು ಪರಪುರುಷನ ಸಂಗ ಬಯಸುವಳೋ ಎಂಬಂತಹ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಅವಳ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ ಮಡದಿ ಸಂಕಮ್ಮನನ್ನು ಚಿತ್ರ ಹಿಂಸೆ ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪತಿಯ ಪೊಳ್ಳು ಆರೋಪಗಳಿಗೆ ಸಂಕಮ್ಮ ಮಣಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕಾನನದಲ್ಲಿ ಪತಿ ನೀಲಯ್ಯ ಚಿತ್ರ ಹಿಂಸೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾದಪ್ಪನ ಪ್ರವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಲೆ ಮಾದಪ್ಪನ ಪ್ರವೇಶವು ಸಂಕಮ್ಮಳ ಸಂಕಷ್ಟದ ಸಮಯವನ್ನು ಲಾಭವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಅಧೀನವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಆಸ್ತಿ ಅಂತಸ್ತು ಸಂಕಮ್ಮಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮಾದೇವ ಅವಳ ಮನೆಗೆ ಭಿಕ್ಷಾಟನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡಲು ಬಂದ ಅವಳನ್ನು ಮಾದೇವ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, 'ಅಮ್ಮ ಬಂಜೆ ಕೈಯ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡ ನಿನ್ನ ಕೈಯ ಭಿಕ್ಷೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ನಾನು ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಏಳೇಳು ಕೋಟಿ ಜನ ಪರಿಸೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಹಂಚಿದರೆ ಅವರೂ ಬಂಜೆಯಾಗುವರು' ಎನ್ನುವ ಮಾದಯ್ಯನ ಮಾತಿನಿಂದ ಸಂಕಮ್ಮಳ ಆತ್ಮ ಸ್ಥೈರ್ಯ ಕುಸಿದು ಬೀಳುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಗಂಡನ ಯಾವ ಶಿಕ್ಷೆಗೂ ಸೋಲನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದ ಇವಳು ಮಾದಯ್ಯ ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುವ ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗೆ ಮಣಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಸಾಮಾರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಸಂಕಮ್ಮಳನ್ನು ಬಂಜೆ ಎನ್ನುವ ಅಪವಾದಕ್ಕೆ ಗುರಿ ಆಗುತ್ತಾಳೆ. 'ಭಾಗ್ಯಕೊಟ್ಟ ಭಗವಂತ ಮಕ್ಕಳ ಫಲವನ್ನು ಕೊಡು ಎಂದಳು. ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಪಾದದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದಳು.' ಈ ಮಾತಿನಿಂದ ಸಂಕಮ್ಮ ಅಧೀನತೆಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿದೆ.

'ಕಾಡಸಿದ್ದವ್ವ' ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಂಜೆತನ ಮತ್ತು ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಗುರಿಮಾಡಿರುವುದರ ಬಗೆಗಿನ ಕಥಾನಕವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ "ಚಿತ್ರದುರ್ಗವನ್ನು ಆಳುವ ರಾಜನಿಗೆ ಐದಾರು ಜನ ಹೆಂಡತಿಯರಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಕೊರಗು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ನೋವು ರಾಜನನ್ನು ಕಾಡದೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣಾಗಲಿ, ಗಂಡಾಗಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಸಂತಾನವು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ವಾರಸ್ದಾರನ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಚಾರದಿಂದ ಮಹಾರಾಜನು ಕಂಗೆಟ್ಟು ಐದಾರು ಜನರನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದನು. ಇವರಿಗೂ ಮಕ್ಕಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ನಂತರ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ವಾಸವಿದ್ದ ಸಿದ್ಧಮ್ಮನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ತರುವಾಯ ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮನಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗುತ್ತವೆ."[೧೨] ಆದರೆ ತನ್ನ ಪತಿಯ ಇತರೆ ಮಡದಿಯರು ಹುಟ್ಟುಬಂಜೆ ಎಂಬ ನಿಂದನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಧಿನಿಷೇಧ ಆದರೆ ಧೀಡರನೇ ಆಗಮನವಾಗುವ ಕಾಡಸಿದ್ಧಮ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ, ಅಸೂಯೆ ಪಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮುಂದುವರೆದು ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗಬಾರದೆನ್ನುವ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ಸವತಿಯರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲೇ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದೆ ಕೆಂಗೆಟ್ಟಿದ್ದ ರಾಜನು ಐದುಜನ ಮಡದಿಯರ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ಅರಿಯದೇ ಪೊಳ್ಳುತನಕ್ಕೆ ಬೆಲೆಕೊಟ್ಟು ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮನನ್ನು ಕಾಡಿಗಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮನ ಮೇಲೆ ಸವತಿಯರಿಗೆ ಅಸೂಯೆ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ 'ಆಸ್ತಿ ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ' ಇದು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕಾಡಸಿದ್ಧಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ರಾಜ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ನಾವುಗಳು ಅವಳ ಅಧೀನರಾಗುಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಐದೂ ಜನ ಬಂಜೆ ಮಡದಿಯರ 'ಆಲೋಚನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಹಾರಾಜನ ವಿಶ್ವಾಸ ಗಳಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕ ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮಳಿಗೆ ಕೇಡುಂಟು ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೊದನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂಬುದು' ಸವತಿಯರ ಆಲೋಚನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಂಜೆತನದಿಂದ ಅಪಮಾನಿತರಾದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕಳನಾಯಕಿಯರನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ.

ಆ. ಪಾತಿವ್ರತ್ಯ

ಜನಪದರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲ ಹಾಗೂ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಷ್ಟೂ ಮಹತ್ವ ಬೇರಾವುದಕ್ಕೂ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಶೀಲವಂತಳಾಗಿರುವುದಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕಠಿಣ ಪ್ರಸಂಗಗಳೂ ಅವಳ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂಥ ದಿನಗಳನ್ನು ಅವರು ಎದುರಿಸುವ ಬಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ತುಂಬ ಮನೋವೇಧಕವಾದುದು. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಡನಾಗಲಿ ಅತ್ತೆಗಾಗಲಿ ಮೈದುನ-ನಾದಿನಿಯರಿಗಾಗಲಿ ಶಂಕೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿದರೆ ಸಾಕು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಾಳು ಕಣ್ಣೀರಿನ ಕೋಡಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಅವಳು ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸುಖ ಸಂತೋಷ ನೆಮ್ಮದಿಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಸಾದ್ಯತೆಯು ಕಡಿಮೆ ಎಂದೇ ಹೇಳಬಹುದು.

ಉತ್ತರ ದೇವಿ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ನೀರಿಗೆ ಹೋದ ಉತ್ತರೆ ತಡವಾಗಿ ಬಂದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅತ್ತೆಯು ಅವಳನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಉತ್ತರದೇವಿಯನ್ನು ಅತ್ತೆ ಕೇಳಿದಾಗ.

"ಉತ್ತುರದೇಶದ ಮಳೆ ಹೂದು ಕೆರೆತುಂಬಿ
ಬಸುಳೆ ಮುಳ್ಳುಡಿ ಅಡಿಗಿದ್ದೆ ಎಂದಳು ಉತ್ತರದೇವಿ"[೧೩]

ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಉತ್ತರದೇವಿಯ ಮಾತಿಗೆ ಅತ್ತೆ ಬಸುಳೆಗೆ ಮುಳ್ಳುಂಟೆ ಬದನೆಗೆ ಚಪ್ಪರುಂಟೆ ಸೊಸೆಯಮ್ಮ ನಿನ್ನ ಮಾತು ನಿಜವುಂಟೆ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸೊಸೆಯ

ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರಗಳು ಅತ್ತೆಯ ಕೋಪವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುತ್ತವೆ. ಅತ್ತೆಯ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಉತ್ತರದೇವಿಯು ಗಂಡನ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

"ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವಾಕೆ ಅವಳಾಹ್ಯಗೆ ಬಂಳವ್ವ
ಒಂದು ವರಾನಿಕ್ಕಿ ತೆರನಿಕ್ಕಿ ಬೋದೊಂತೋ
ಬಿಟ್ಟೋರುಂಟೇನೆ ಹಡೆದವ್ವ"[೧೪]

ಎನ್ನುವ ಮಗನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಟ್ಟ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿರುವುದರಿಂದ ಹೆಂಡತಿಯ ಪರವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾಯಿ ಮಾಡುವ ಆರೋಪಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಏನೊಂದು ಅಪರಾಧ ಮಾಡದೇ, ಕೇವಲ ಸಂಶಯವನ್ನೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ಬಗೆದು ಉತ್ತರದೇವಿಯನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರ ತಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕೈಬಿಡಲು ಮನಸ್ಸೊಪ್ಪದೆ ತಾಯಿಗೆ ಆಕೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬಿಡಲೂ ಸಾದ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂತಲೂ, ಅವಳನ್ನು ತೆರಕೊಟ್ಟು ತಂದಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಉತ್ತರದೇವಿಯ ಗಂಡ ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅ ಕಾಲದ ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿ ಇರುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ನೆನೆಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತೆರಕೊಟ್ಟು ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸುವುದು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದೇವಿಯ ಅತ್ತೆಯು ಮಗನಿಗೆ ತನ್ನ ಸಣ್ಣ ಗುಂಡು ಮಾರಿ ತೆರನಿಕ್ಕಿ ಮದುವೆ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡುವಂತೆ ಮಗನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯಿಯ ಬಲವಂತದ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯಿಲ್ಲದೆ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ ಮಗ ಮಣಿಯಲೇಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯು ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.

ಏಳುಕೊಳ್ಳದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ

ಏಳುಕೊಳ್ಳದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಯನ್ನು ಜನಪದ ಪುರಾಣದ ಮೂಲಗಳು ಬಹಳ ವೈವಿಧ್ಯೆಯಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಪಾವಿತ್ರತೆಯ ಸವಾಲನ್ನು ಜಮದಗ್ನಿಯಿಂದಲೂ ಮಗ ಪರಶುರಾಮನಿಂದಲೂ ಎದುರಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. "ರೇಣುಕೆ ಇಕ್ಷ್ವಾಕು ವಂಶದ ರೇಣುಕರಾಜನ ಮಗಳು. ಭೃಗುವಂಶದ ಜಮದಗ್ನಿ ಋಷಿಯನ್ನು ಲಗ್ನವಾದಳು. ಉಗ್ರ ತಪಸ್ವಿಯಾದ ತನ್ನ ಪತಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಪತಿನಿಷ್ಠೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಆದರ್ಶ ಸತಿ ಎಂದು ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಒಮ್ಮೆ ರೇಣುಕೆ ಗಂಗಾನದಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ತರಲು ಹೋಗಿದ್ದಾಗ ಚಿತ್ರರಥನೆಂಬ ಗಂಧರ್ವ ಮಡದಿಯವರೊಡನೆ ಜಲಕ್ರೀಡೆ ಆಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ವಿಚಲಿತಳಾದಳು. ಇದರಿಂದ ಆಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಬರಲು ತಡವಾಯಿತು. ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನಿಯಾದ ಜಮದಗ್ನಿ ಕುಪಿತನಾಗಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಕಡಿದು ಹಾಕಲು ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೇಳಿದನು"[೧೫]

ಪರುಶುರಾಮನ ಜನನ ನಿಗೂಢವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ನೆರೆಹೊರೆಯವರಿಂದ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ತಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗ ಅವಳು

ಮರೆಮಾಚಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ತಾಯಿಯ ಯಾವುದೇ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಬರದಿದ್ದಾಗ ಪರಶುರಾಮ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿನ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ತಾಯಿಯ ಪಾವಿತ್ರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಹುಟ್ಟು ಸತ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ತಾಯಿಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ವೊಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ನನ್ನ ಹುಟ್ಟು ಪವಿತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ ನನ್ನ ಸವಾಲನ್ನು ಗೆದ್ದು ಬರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಎದುರಿಸಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. "ಅರ್ಧರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಚೆಲ್ಲಿ ಭತ್ತವನ್ನು ಬೆಳೆದಳು. ತನ್ನ ಅಂಗೈಯಲ್ಲಿ ಒರಲು ಮಾಡಿ, ಮುಂಗೈಯಲ್ಲಿ ಒನಕೆ ಮಾಡಿ ಕುಟ್ಟಿದಳು. ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕಡಲೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಿ ಬೆಳೆದು, ಅದರ ಮೇಲಿನ ಇಬ್ಬನಿಯನ್ನು ಮರಳಿನ ಏಳುಗಡಿಗೆಗಳಿಗೆ ತುಂಬಿಕೊಂಡಳು. ಹಾವನ್ನು ಸಿಂಬಿಮಾಡಿ ಏಳುಗಡಿಗಳಿಗೆಗಳನ್ನು ನೆತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಹೊತ್ತು, ಮಗನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಏಳು ದಾರಗಳ ಸೇತುವೆಯ ಮೇಲೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಕಾಶದಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾರ್ತವೀರ್ಯಾರ್ಜುನನ ನೆರಳು ರೇಣುಕೆಯ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದು ಏಕಾಗ್ರತೆಗೆ ಭಂಗವಾಗಿ ಏಳು ಮಡಿಕೆಗಳು ಕುಸಿದವು. ಹಾವು ಹರಿದುಹೋಯಿತು. ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಪರಶುರಾಮ ಮತ್ತೆ ತಾಯಿಯ ತಲೆ ಕಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪುನಃ ಪಾವಿತ್ರತೆಯಿಂದ ತಾಯಿ ಮತ್ತೆ ಬದುಕಿ ಬರುತ್ತಾಳೆ."[೧೬]

ಸಿನ್ನಮ್ಮ

ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಮಡಿದು ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಮುತ್ತಿಕೊಂಡಿತು. ಮನೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನ ತಾಯಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮನೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತು. ಆದರೆ ತಾಯಿಯು ಕುಟುಂಬ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಕೂಲಿ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಜುಂಜಪ್ಪ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಜುಂಜಪ್ಪನು ತನ್ನ ವಿಧವೆ ತಾಯಿಯ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ನೀನು ಹಗಲೆಲ್ಲ ಕೂಲಿ ಮಾಡಿ ಸಂಜೆಯೊಳಗೆ ಮನೆಗೆ ಬರಬೇಕು, ತಡವಾಗಿ ಬಂದರೆ ಮನೆಗೆ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ದುಡಿಯಲು ಕಾಡಿಗೋದ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಮುಳ್ಳು ತಾಗಿ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮರಳಿ ಬಂದ ತಾಯಿಯನ್ನು ಹಟ್ಟಿಯೊಳಗೆ ಸೇರಿಸದೆ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನೊಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಅಪಾರವಾಗಿ ಶಂಕಿಸಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಕ್ಷಿಸಲು ನಿರ್ಧರಿಸದ, ಏಳು ಏಳು ಹದಿನಾಲ್ಕು ಒನಕೆಯನ್ನು ಸಿಗಿದು ಒಳಗಿನ ನಾರನ್ನ ತೆಗೆಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿದ. "ಮೂಗು ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಕೈಯಿಟ್ಟು, ನಾಗೇಂದ್ರನ ಬಾಲ ಹಿಡಿದು ಎಳೆದು ಕಟವಾಯನ್ನು ಎರಡಾಗಿ ಸಿಗಿಯಬೇಕು. ಆ ಹಾವನ್ನು ಸಿಂಬಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕಣ್ಣಿರುವ ಜರಡಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಹೊತ್ತು ಈ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಒಂಬತ್ತು ಸುತ್ತು ಸುತ್ತಬೇಕು"[೧೭] ಎಂದು ಹೇಳಿದ. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಹಾಗೆಯೇ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಂಡತಿಯ ಪತಿಪಾವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ದಿಟವೆಂದು ಖಚಿತ ಪಡಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಪತಿಯಾದ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ಸಮಾದಿಯಿಂದ ಎದ್ದೇಳಿ ಮಗ ಜುಂಜಪ್ಪನಿಗೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಪವಿತ್ರವಾದವಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಗೂ ಜುಂಜಪ್ಪ ಒಪ್ಪಲಿಲ್ಲ. ಹದಿನಾಲ್ಕು ಪರದೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಆ ಪರದೆಗಳ ಆಚೆಯಿಂದ ತಾಯಿಯ ಎದೆ ಹಾಲು ಹರಿದು ಬಂದು, ನಾಲ್ಕು ಭಾಗವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಮಕ್ಕಳ

ಬಾಯನ್ನೂ ತುಂಬಿ ಹರಿಯಬೇಕು. ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಹಾಗೇಯೇ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದಳು. ಅಲ್ಲಿಗೂ ಏಳು ಕೆರೆ ಮುಳುಗಿಸಿ. ಏಳು ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿ. ಒಂಬತ್ತು ದಿನ ಹಟ್ಟಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗೆ ಕಳಿಸಿದ. ಒಂಟಿಕಾಲಲ್ಲಿ ಕುರಿ ಕಾಯಿಸಿದ. ಅನಂತರ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಮಗುವನ್ನು ತಾಯಿಯ ಮಡಿಲಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು 'ಹಂಚಿಹುಲ್ಲಿನ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸುಖವಾಗಿ ಬದುಕಿ ಹೋಗಿ' ಎಂದು ಕಳಿಸಿದ. ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಪಾವಿತ್ರತೆಯನ್ನ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು 'ತಾಯಿ ನಿನ್ನನ್ನು ಇದುವರೆಗೂ ಸೋಸಿದೆ. ಸಾಕು ಬಿಡಮ್ಮ ನಿನ್ನ ಸತ್ಯ ನನಗೆ ಗೊತ್ತಾಗಿತು' ಎಂದು ಅರಿತನು.

ಈ ಶೀಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಮೂಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಬಂದಂತಹದ್ದಾಗಿದೆ. ಮಗನೆ ತಾಯಿಯ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಶಂಕೆ ಪಡುವುದು ಅವಳನ್ನು ನೈತಿಕಳೋ ಅನೈತಿಕಳೋ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತವು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಬಲದಿಂದ ತನ್ನ ಹತೋಟಿಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮೈಕೆಲ್ ಫೋಕೊ ಈ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, "ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧವು ತಕ್ಷಣವೇ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿ ದೇಹವನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ ತರಬೇತಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವಾಗ ಯಂತ್ರದಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸು ಮರೆಯಾಗಿ ದೇಹ ನಿರ್ಜೀವವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ದೇಹದ ಚಲನವಲನದ ಮೇಲೆ ಕಣ್ಣಾವಲಾಗಿ ಕಾವಲು ತಪ್ಪಿದರೆ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ"[೧೮] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಖೈದಿಯಂತೆ ದಂಡನೆಗೊಳಪಡುವ ನಿರ್ಜೀವ ವಸ್ತುವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಶಂಕೆ ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕುವಂತಹ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಶೀಲಗೆಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೊಂದು ಬಿಡುವುದು ಉಗ್ರ ಶಿಕ್ಷೆಯಾಗತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲಕ್ಕೆ ನೀಡಿರುವ ಅತಿ ಮಹತ್ವದಿಂದಾಗಿ. ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನೆಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೆಣ್ಣು ಬಲತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ಪಾರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ದಾರಿ ಕಾಣದೆ ಅಸಾಯಕಳಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ನೀಲಗಂಗಾನ ಹಾಡಿನಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ನೀಲಾಗಂಗ ತಾಯಿಯಿಲ್ಲದ ತಬ್ಬಲಿ. ಅಕ್ಕಳಾದವಳು ನೀಲಗಂಗಾಳನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯಲು ಗಂಡನ ಅಣ್ಣ ಬರುತ್ತಾನೆ. ನೀಲಗಂಗನನ್ನು ಒಡವೆ-ವಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಅಲಂಕರಿಸಿ ಗೆಳತಿಯರೆಲ್ಲ ಜೊತೆಗೂಡಿ ಬೀಳ್ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ದಾರಿ ಮದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಾವನ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.

"ತೆವರೀಗ್ಹೆಡಿಯುವ ಕುದುರಿ ತಗ್ಗೀಗಿ ಹೊಡೆದಾನ
ಮೈಯಕೈಯಗಳ ಮುಟ್ಟಲೋಗ್ಯಾನ
ಸಿಟ್ಟೀಲಿ ನೀಲಗಂಗಾ ಮಡುವ ಧುಮುಕ್ಯಾಳ"[೧೯]

ಹೀಗೆ ಭಾವನಿಂದಲೆ ಅವಳು ಬಲಾತ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಬಾವನು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗೆ ನಿನ್ನ ಸಹೋದರಿಯಾದ ನೀಲಗಂಗಳನ್ನು ಏಳು ಜನ ಕಳ್ಳರು ಹಲ್ಲೆ ಮಾಡಿ

ಶೀಲಹರಣ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಕಳಂಕದಿಂದ ನೀಲಗಂಗಾ ಮಡುವು ಬಿದ್ದು ಸತ್ತಳು ಎಂದು ಸುದ್ದಿ ಹರಡುತ್ತಾನೆ. ನೀಲಾಗಂಗಳ ಬಾವನಂತಹ ಕುತಂತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಮದ ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ತಲೆಯೆತ್ತಿ ನಿಲ್ಲುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿಲ್ಲದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪರಪುರುಷರಿಂದಲೂ ಲೈಂಗಿಕ ಕಿರುಕುಳ ಆಗುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿಕೃಷ್ಟ ಬದುಕನ್ನ ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತವೆ.

ವಲ್ಲಣ ದೇವಿಯ ಕಥನ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಾವಿಯಿಂದ ನೀರು ತರಲು ಹೋಗಿರುವ ವಲ್ಲಣದೇವಿಯ ಮೇಲೆ ಶ್ರೀಮಂತನೊಬ್ಬ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು, 'ನಿಮ್ಮೊರು ಕಾಣದ್ಹಂಗೆ, ನಾರಿ ನೀ ಮಲಗೋ ನೆಲೆ ಹೇಳೆ' ಎಂದು ಬಲತ್ಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಸಲುಗೆಯಿಂದ ಮಾತನಾಡಿಸಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಸಂಶಯ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ವಿಚಾರವನ್ನು ಅಕ್ಕನಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವಳು ಇನ್ನೊಂದು ಮನೆಯ ಸೊಸೆ ಇವಳಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಕುತ್ತು ಬರಬಹುದೆಂಬ ಭಯದಿಂದ ಅವಳ ಮಾತಿಗೆ ಸಮ್ಮತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲ ಬಂಧುಗಳಿಂದಲೂ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅವಳು ಅಕ್ಕನ ಮನೆ ಮುಂದೆ ನೇಣು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಉತ್ತರದೇವಿ ಮತ್ತು ವಲ್ಲಣದೇವಿ ಕಥನಗೀತೆಗಳಿಗೂ ಸಾಮಿಪ್ಯವಿದೆ. ಗಂಡನ ಮನೆಯಿಂದ ತಿರಸ್ಕೃತಗೊಂಡ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸ್ವಂತ ಅಕ್ಕಳಾದವಳೇ ದೂಡುವಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಒತ್ತಡವು ಕೂಡ ಇದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಶಂಕೆ ಹೊರಡಿತೆಂದರೆ ಅ ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯಳಾಗಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಅಂತಹ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನಾಯಿ ಮುಟ್ಟಿದ ಗಡಿಗೆ ಎಂದು ದೂರ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗಾಗಿ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಶೀಲ ಇವೆರಡು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಆದರೆ ಮಾತೃತ್ವ ಮತ್ತು ಶೀಲ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ ಪ್ರಾಯಶಃ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕಲು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಶೀಲವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಬಂದಾಗ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಸಮಷ್ಟಿಯ ಒಳಿತಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆಯುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತೇವೆ. ಶೀಲ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಸಂಬಂದಿಸಿದ್ದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಮಾತೃವಾತ್ಸಲ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂದಿಸಿದಾಗಿರುತ್ತದೆ. **ಕಾಶೀಬಾಯಿ** ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಶಿಭಾಯಿಯು ತನ್ನ ಶೀಲ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹೆತ್ತ ಮಗುವನ್ನೆ ಬಲಿಕೊಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಶೀಬಾಯಿಯನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ಯಲು ಗಂಡ ಬಂದರೆ ತವರವರು ಮೊಮ್ಮಗನ ವ್ಯಾಮೋಹದಿಂದ ಕಳುಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಗಂಡ ಕೋಪಗೊಂಡು ಹೊರಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಕಾಶೀಬಾಯಿಗೆ ತಳಮಳ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೂಸನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ತಾನೂ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಹೋಗುವುದಾಗಿ ತವರನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಗ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ತಡವಾಗಿದ್ದರಿಂದ ನಡುರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಒಂಟಿ ಹೆಣ್ಣು ಸ್ಟೇಷನ್ನಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಟೇಷನ್ನಿನ ಮಾಸ್ತರ ಅಸಾಯಕಳಾದ ಕಾಶಿಬಾಯಿಯ ಮೇಲೆ ಬಲತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾಶೀಬಾಯಿಯು ಕಾಲು ಮಂಡಿ ನೋವಿನ ನೆವದಿಂದ ಉಪಾಯವಾಗಿ ಹೊರ ಬಂದು ಬಾಗಿಲು ಮುಚ್ಚಿ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಚಿಲಕ ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಒಳಗುಳಿದ ಮಾಸ್ತರ ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆಯಲು ಮಾಡಿದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ವಿಫಲವಾದಾಗ ಕೋಪದ ಭರದಲ್ಲಿ ಅವನು ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆಯದಿದ್ದರೆ ಮಗುವನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದಾಗಿ ಹೆದರಿಸುತ್ತಾನೆ.

"ಕಾಶೀಬಾಯಿ ಅಂತಾಳ ಸ್ವಾನಃ ಬದುಕಿರಲಿ ನನ್ನ ವಗತಾನ
ಇಂಥವ ಏಸ ಮಕ್ಕಳನ
ನನ್ನ ಗಂಡನ ಆಸೇವಾದರ ಮುಂದ ಹತ್ತು ಹಡದು
ಎತ್ತಿ ಇಳಿವೇನಾ"[೨೦]

ಎಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಮಾಸ್ತರ ಕರುಣೆ ಇಲ್ಲದೇ ಮಗುವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ತುಂಡು ತುಂಡು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಗುವಿಗಿಂತ ಶೀಲವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೆ. ಶೀಲಗೆಟ್ಟವಳಿಗೇಕೆ ಸಂಸಾರದ ಜಂಜಾಟ? ಎಂಬ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಬೇರೆ. ಅವಳನ್ನ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಬೆಲೆಕೊಡುವ ಲೈಂಗಿಕ ಬಯಕೆಯಿಂದಲೇ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇ. ವೈಧವ್ಯ

ಪುರುಷ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿಧವೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ತುಚ್ಚವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷನನ್ನು ಆದರ್ಶಮೂರ್ತಿಯಂತೆ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಂಜೆಯೆಂದು, ಸೂಳೆಯೆಂದು, ವಿಧವೆಯೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ನಿಕೃಷ್ಟ ಬದುಕು ಇವಳದು. ಇವಳನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುತ್ತೈದೆ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗಿಂತ ತುಂಬಾ ಕೆಳಸ್ಥರದಲ್ಲಿಟ್ಟಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ವಿಧವೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಹೆಂಡತಿ ಸತ್ತ ಪುರುಷನಿಗೆ ವಿದುರನೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಲ್ಲವೆ?, ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧರ್ಶದಿಂದ ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗೆ ಮರುವಿವಾಹವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ನಿಷೇಧವು ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದಿಂದ ಶೋಷಿತಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ "ಈ ಲೌಕಿಕ ಸ್ವಭಾವಗಳಿಂದ ವಿಧವೆಯು ಮುಕ್ತಳಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ಒತ್ತಾಯವಿದೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಎಲ್ಲ ಅಲಿಖಿತ ಕಾನೂನು ಹಾಗೂ ನಿಷೇಧಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ ವಿಧವೆ ಅಲಂಕರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದನ್ನು ಲೋಕವಿರೋಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಯಂತೆ ಅರ್ಥೈಸಲಾಗಿದೆ. ವಿಧವೆಯಲ್ಲಿನ ಅಲಂಕಾರಿ ಆಸಕ್ತಿಯು ಅವಳಲ್ಲಿನ ಕಾಮ, ಮೋಹ ಭಾವನೆಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಬಹಿರಂಗಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳು ಪ್ರಬಲವಾದರೆ ವಿಧವಾ ನೀತಿಸಂಹಿತೆಯನ್ನು ಛಿದ್ರಗೊಳಿಸುವಳು. ಆಗ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ಬಿಗುವನ್ನು ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವಿಧವೆಗೆ ಅಲೌಕಿಕದೆಡೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಚಿಗುರದಂತೆ ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸುವಷ್ಟು ಅವರ ಬಯಕೆಗಳು ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಲ್ಲಿ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನೀತಿಸಂಹಿತೆ ಎದುರು ನಿರ್ವೀರ್ಣ್ಯಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ವಿಧವೆಯಾದವಳು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕಬೇಕಾದರೆ ಲೌಕಿಕ ಒಲವನ್ನು ಸಮಾಧಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು, ಅಲೌಕಿಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅವಳು ತನ್ನ ಬಯಕೆಗಳನ್ನು ಅಸ್ಥಿತ್ವವಿಲ್ಲದಂತೆ ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಬಹುದು. ಒಡವೆ, ವಸ್ತ್ರ, ಆಸ್ತಿಯ ಕುರಿತಂತಿರುವ ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧಳಾದ ವಿಧವೆಯು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗೌರವವನ್ನು ಪಡೆಯುವಳು.”[೨೧] ಹೀಗೆ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವೈದವ್ಯವು ಅವಳ ಬಯಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ತ್ರಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ತಳಿಯಬವುದು.

“ಗಂಡನಿಲ್ಲದ ಬಾಲಿ ದಂಡನಾಳಿದರೇನ
ಪುಂಡಿಯ ಹೂವುಹೊಲ ತುಂಬ। ಅರಳಿದರ
ಚಂಡು ಹೂವಿನ ಹಲವ ॥

ಚಿಕ್ಕ ತಿಲಕ ಇಟ್ಟು ಎಲೆ ಹೆಣ್ಣೆ
ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಯದಲಿ ನಿನಗಂಡ । ಹೋದ್ಮೇಲೆ
ಚಿಕ್ಕ ಬಟ್ಟಿಟ್ಟು ಫಲವೇನು॥

ಗಂಡ ಸತ್ತರಿನ್ನು ಗಂಧ ಕುಂಕುಮವ್ಯಾಕ
ಬಂಗಾರವ್ಯಾಕ ಬಳಿಯಾಕ । ಕೊರಳಿನ
ಸಿಂಗಾರ ಶಿವನೆ ಕಸಗೊಂಡ”[೨೨]

ಹೀಗೆ ಹದಿಹರೆಯದ ವಧವೆಯರ ಬಯಕೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಸಿಕ್ಕು, ಅನೇಕ ಅಪಮಾನ ನಿಂದನೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಪರಿ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಅಲಂಕಾರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುತ್ತೈದೆತನ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಹಾಗೂ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಭಜನೆ. ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗ. ಲಿಂಗ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ ಹೀಗೆ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದು ಪುರಷನು ಇವನು ರೂಪಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ಇರುವಿಕೆಯು ಗೌಣವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪುರುಷ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ನಡೆಯಬೇಕು ಮತ್ತು ಅವನ ಅಧೀನಳಾಗಿ ಸದಾ ಪುರುಷನ ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಾಣಿಗಿಂತ ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಬದುಕುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದೆ.

ಈ. ಸತಿಸಹಗಮನ ಆಚರಣೆ

ಸತಿ ಆಚರಣೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಸುಧೀರ್ಘ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿಯು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾಸ್ತಮ್ಮನ ಕಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಮ್ಮ ಗರತಿಯರ ಶೀಲ ಸೌಭಾಗ್ಯಗಳ ಸಂರಕ್ಷಿತ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಡಾ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ

ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿ ಮಹಾಸತಿಯಾದವರ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಕಲ್ಲುಗಳೇ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು"[೩೩] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜನಪದರು ಸಹಗಮನ ಆಚರಣೆ ಮಾಡಲು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮ, ಇನ್ನೊಂದು ಕುಟುಂಬ. ಇಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನ ಮರಣದ ನಂತರ ಯಜಮಾನನ ಮೇಲಿಟ್ಟ ಅಭಿಮಾನ, ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಅರ್ಪಿಸುವ ರೂಡಿಯಲ್ಲಿ ಯಜಮಾನನ ಪೂಜೆ ಮೂಡಿ ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂದಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ ಅತನಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಅವನು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾದರೂ ಪರಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅತನ ಜೀವನವು ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನು ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಸತ್ತರೂ, ಅವನನ್ನು ಹೂಳುವಾಗ ಅವನ ಜೊತೆಗೆ, ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪ್ರಿಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಊಳಬೇಕು ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸುಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಭೂಮಿಯಾಗಿದ್ದು ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲಿ ಯುದ್ಧಗಳು ಜರುಗುತ್ತಿದ್ದವು. ರಾಜರು. ದಂಡನಾಯಕರು, ವೀರರು ಮಡಿದಾಗ ಎಷ್ಟೋ ಜನ ಸತಿಯರು ನೀರು ಬೆಂಕಿ ಪಾಲಾದದ್ದರ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ಕೋಲುಗೀತೆಗಳು ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ. ಶ್ರೀ ಕ,ರಾ,ಕೃ ಅವರ 'ಚಿತ್ರಕಲ್ಲು ಮದಕರಿ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದಾಗೆ ಕೊನೆಯ ರಾಜವೀರ ಮದಕರಿ ನಾಯಕ ತೀರಿಕೊಳ್ಳಲು ಆತನ ರಾಣಿಯರು, ಬಣ್ಣದ ಸೂಳೆಯರು ಹಣ್ಣಡಕೆ ಹೂ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಮೇಲುದುರ್ಗದ ಹೊಂಡಕ್ಕೆ ಬಿದ್ದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಗ್ರಾಮದ ಕೋಲುಪದಗಳು ವಿವರಿಸುತ್ತವೆ.

ಹೀಗಾಗಿ 'ಯಜಮಾನ(ಹಿರಿಯರು)ಪೂಜೆ' ಆದಿಮಾನವನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇರುವುದು ಕೆಲವು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿಗೆ ಸೇರಿದ ಇತರೆ ವಸ್ತುಗಳಂತೆ ಅವಳು ಕೂಡ ಅಧೀನವಸ್ತು ಎನ್ನುವಷ್ಟು ದೃಢವಾದ ನಂಭಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೂಳುವ ಅಥಾವ ಸುಡುವ ಪದ್ಧತಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿತು. ಇಂತಹ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದಾಗಲೂ ಹೆಣ್ಣು ಸಜೀವವಾಗುತ್ತಿದ್ದಳು ಎಂಬುದಕ್ಕೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಸತಿಸಹಗಮನ ಆಚೆರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸತ್ತ ಗಂಡನ ಹಿಂದೆ ಹೆಂಡತಿಯು ಸತ್ತು ಪರಲೋಕದಲ್ಲೂ ಸಹ ಭಾಗಿನಿಯಾಗಬೇಕೆನ್ನುವುದೇ ಆ ನಂಬಿಕೆಯ ಬಲವಾದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಆಚರಣೆಯು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಆಚರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಸ್ತುವಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವಿಶಾಲವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀ ಆದರ್ಶನಾರಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಶೀಲ ಚಾರಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ದೌರ್ಜನ್ಯ, ಶೋಷಣೆಗೆ ಬಲಿಪಶುವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇವಳು ಕೆರೆಗೆ, ಬಾವಿಗೆ

ಆಹಾರವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋದ ಗಂಡ ಮೃತನಾದ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದು, ಅನುಗಮನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮದುವೆಗೆ ಗೊತ್ತು ಪಡಿಸಿದ ಗಂಡು ಮದುವೆಗೆ ಮುನ್ನವೆ ಸಾವನ್ನಪ್ಪಿದಾಗ, ಆ ಗಂಡಿನ ಜೊತೆ ಚಿತೆಗೇರಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಂಡು ಬರುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಸತ್ತಗಂಡನು ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ಅವನನ್ನು ಸೇರಬೇಕು, ಅವನ ಸೇವೆ ಮಾಡಬೇಕು, ಎಂಬುದು ಒಂದಡೆಯಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಟಕಪ್ರಾಯಳು, ಅಮಂಗಳೇ, ಅವಳ ಬದುಕು ಅನರ್ಹ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದ್ದರಿಂದ ಸಹಗಮನ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ತ್ಯಾಗ, ಬಲಿದಾನ, ಆತ್ಮಾರ್ಪಣೆಯಿಂದ ಕೊಂಡವಾದ ಜನಪದ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಹಗಮನದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಮೂಲಕ ಹಾಡಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತ್ತಿಸಬಹುದು. ಈರೋಬಿ, ಹಿರಿದಿಮ್ಮವ್ವ, ನಾಗವ್ವ, ವಡ್ಡಗೆರೆ ನಾಗಮ್ಮ, ಮಹಾಸತಿ ವೀರದಿಮ್ಮವ್ವ, ಕೊಂಡದ ಕಾಟವ್ವ, ಕೊಂಡದ ಚಿತ್ತವ್ವ, ಹೀಗೆ ಮೊದಲಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಕಥನಗೀತೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ನಾಗವ್ವ ವಿವಾಹಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಕೊಂಡವಾದಳು. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ನಾಗವ್ವನಿಗೆ ನವಿಲೂರಿನ ಚಿಂದಯ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆಯ ನಿಶ್ಚಿತಾರ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆಯೇ ಬೇಡರಿಂದ ಹತನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆಯೇ ನಾಗವ್ವ ಚಿಂದಯ್ಯನನ್ನು ಪತಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಅವಳು ಪತಿಯ ಸಾವಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಸಿದ್ಧಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಬಿಡುವುದು ನಾಗವ್ವನ ಸ್ವಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರದೆ ಅಲ್ಲಿನ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಬಲವಂತವಾಗಿ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಧಾರೆಯೆರೆಯಲು ಯಾರು ಮುಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಗವ್ವ ಕೊಂಡವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ವತಃ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒತ್ತಾಯವೆನ್ನಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸ್ಥಾಪಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇರಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವಂತ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ರೂಢಿಗತವಾಗಿ ನೆಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ರೂಢಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸದಾ ಕಾವಲುಕೋಷ್ಟಕದಂತೆ ಕಾಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇದರ ಪರದಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ನೋವಿನಿಂದಲೇ ಅಂತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣದ ಕುತಂತ್ರವಾಗಿದೆ.

"ಹೆಣ್ಣೀಗೆ ಮಣ್ಣು ಬಿದ್ದೊ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸೆತ್ತೆ ಬಿದ್ದೊ
ಸಣ್ಣ ಸೀರೆ ಮ್ಯಾಲೆ ಕಿಡಿಬಿದ್ದೊಣ ನಾಗವ್ವನ
ಹೆಣೆಗಂಟು ನಲುಗಿ ಉರಿದ್ದೋದೊಣ"[೨೪]

ಎಂದು ದುಃಖಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಎಳೆ ವಯಸ್ಸಿನ ನಾಗವ್ವಳ ಜೀವನಕ್ಕಾದ ಅಘಾತವನ್ನು ಈ ಒಂದು ಪದ್ಯವು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮೀರುವ ದೈರ್ಯ ಯಾರಿಗೂ ಇಲ್ಲದಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

"ಅತ್ತಿ ಸೌದೆ ಬಂದು ಹಟ್ಟೀಲಿ ನಿಮದಾವೆ
ಅತ್ತೆ ನಿನ್ನೊಡಲು ಉರಿಯಾದೆ ಮಾನಳ್ಳಿ ತೌರೆಣ್ಣು"[೨೫]

ನಾಗವ್ವ ಪತಿಯೊಡನೆ ಸುಂದರವಾದ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸುವ ಬದಲು ಕೊಂಡದ ದುರಂತಕ್ಕೆ ಈಡಾದಳು. ಆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಾಳು ಮಣ್ಣಿನ ಪಾಲಾಯಿತು. ಅವಳ ಮುತ್ತಿನಂಥ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಸೆತ್ತೆಬಿದ್ದು ಕುರುಡಾಯಿತು. ಅವಳ ಸಣ್ಣ ಸೀರೆಯ ಮೇಲೆ ಹೂ ಚೆಲ್ಲುವ ಬದಲಾಗಿ ಕಿಡಿಯನ್ನು ಚೆಲ್ಲಿದರು. ಅವಳ ಹೆಣಗಂಟು ಬೆಂಕಿಯಲ್ಲಿ ನಲುಗಿ ಉರಿದು ಹೋಯಿತು. ಮದುವೆಗೆ ಮೊದಲು ದುಃಖದ ಮಡುವಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದ ನಾಗವ್ವಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಇದರಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಳು ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬದುಕುವ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ದನಿಯೆತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

"ಎಣ ಮಗಳ ಯಾಕಡದೆ ನನ್ನಮ್ಮ
ಎಣ್ಯಾಗ ಬತ್ತಿ ಉರುದಂಗ ಮಾನವರ
ಕಣ್ಣಾಗ ನಾವು ಉರಿದೇವು"[೨೬]

ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಎಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿಯ ಬತ್ತಿ ಇದ್ದ ಹಾಗೆ. ತನ್ನನ್ನು ಸುಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೇನೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಇಂಥಹ ಜೀವನ ತನಗೆ ಏಕೆ ಕೊಟ್ಟೆ? ಎಂದು ನೋವಿನಿಂದ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹೀಗೆ **ಈರೋಬಿಯು** ಕೂಡ ಕೊಂಡ ಹೋಗುವುದಕಿಂತ ಮುಂಚೆ ತನ್ನ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತಾನು ಕುಳಿತ ಅರಮನೆ, ಅದರ ರತ್ನ ಖಚಿತವಾದ ಕಂಬ, ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಪುಡಿಪುಡಿಯಾದಂತೆ ಬಾಸವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬ ಜನ್ಮ ಈ ಭೂಮಿ ಮೇಲೆ ಇರದಿದ್ದರೆ ಎಷ್ಟೋ ಚಂದ ಇರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ತನ್ನ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ.

"ಪಾಪಿ ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿ ತೋಪನ್ನೆ ಸೇರಿದೆ
ತೋಪೆ ನಿಂದುರುದು ಬೆಯ್ತಾದೆ
ವನವೇ ನಿಂದುರುದು ಬೇಯ್ತಾದೆ – ನನ್ನಂಥ
ಕರ್ಮಿ ಹೆಣ್ಣುಂಟೆ ಧರೆಯಲಿ"[೨೭]

ಎಂದು ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಜರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನನ್ನು ಒಂದು ತೋಪಿಗೆ, ವನಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆ ತೋಪು ತನ್ನಂಥ ಬಳ್ಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿ, ತೋಪನ್ನು ಸೇರಿದರೆ ಆ ತೋಪು ನನ್ನಂಥ ಪಾಪಿ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಬೆಂದು ಹೋಯಿತು. ತಾನೆಂಥ ಪಾಪಮಾಡಿರುವೆನು ಎಂದು ತನ್ನನ್ನು ಜರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. 'ತನ್ನಂಥ ಹೆಣ್ಣುಂಟೆ ಧರೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವಳ ಅಂತರಂಗದ ನೋವು ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡಿದೆ. ಅವಳಂಥ ಎಷ್ಟೋ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಧರೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮುಜುಗರಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಸತ್ತ

ಮುಂಡೆಯ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಎಷ್ಟು ವಿಕಾರತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎನ್ನುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಈರೋಬಿ ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ.

"ಗಂಡ ಸಾಯೋಕಿಂತ ಮುಂಡ್ಯಾಗೋಕಿಂತ
ಕಂಡೋರ ಮನೆಯಕಸನ್ನಾಕಿ – ಸಾಯೋಕಿಂತ
ಕೊಂಡವನ್ನೋದೆ ಕಡುಲೇಸು"[೨೮]

ಎನ್ನುವಂತೆ ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಾಯಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಧ್ವನಿಯು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈರೋಬಿ ಕೊಂಡ ಹೋಗುವುದನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯಬೇಕೆಂದು ಅತ್ತೆ ಮಾವ, ತಂದೆ ತಾಯಿ ಮೊದಲಾದವರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರೆಲ್ಲ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತಡೆಯಲು ಮುಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಮೌನವಹಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಅವಳು ತಾನು ಸತಿಯಾಗದೆ ಉಳಿದು ಬಂಧು–ಬಳಗದವರಿಂದಾಗುವನ ನಿಂದನೆಗೆ ತಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗುತ್ತದಯೋ? ಎಂದು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ಗಂಡ ಸತ್ತ ಮುಂಡೆ ಬಾಳಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತೀರಾ ಹತ್ತಿರದಿಂದ ಕಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ತೋರುತ್ತಲೆ ಕೊಂಡಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಹಿರಿದಿಮ್ಮವ್ವ ಈ ಒಂದು ಕಥನಗೀತೆ ಹಿರಿದಿಮ್ಮವ್ವಳ ವರ್ತನೆ, ಭಾವನೆ ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದಲೇ ಬಂದಂತಹವುಗಳು ಎಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇಡರ ಹುಡುಗ ಬೊಮ್ಮಲಿಂಗನ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿ ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಲಾರದ ಸ್ಥಿತಿ ಅವಳದಾಗಿದೆ. ತಾನು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟುಬದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಮೀರದಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿ ಅವಳದು. ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುರುಷನ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟವಳು. ಆಕೆಯ ಪರವಾದ ಯಾವುದೇ ನ್ಯಾಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಲ್ಲ.

ಹಿರಿದಿಮ್ಮಿಗೆ ಬೊಮ್ಮಲಿಂಗನನ್ನು ಬಯಸಿದ್ದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಕುಲ ಅಡ್ಡ ಬರುತ್ತಿತ್ತು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯವು ಅವಳನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಭಯ ಅವಳನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳು ಸಹಗಮನಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿದಿಮ್ಮಳನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ಗತಿಕನಾದ ಬೊಮ್ಮಲಿಂಗ ತನ್ನನ್ನು ಇಚ್ಛೆಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಅವಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿಳಿದಿತ್ತು. ಆದರೆ ತನ್ನ ಅಣ್ಣಂದಿರರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾದರೆ ಏನು ಅನಾಹುತ ಆಗುತ್ತದೆ. ಎಂಬ ಆತಂಕದಿಂದ ಬೊಮ್ಮಲಿಂಗನ ದುಷ್ಪವರ್ತನೆಯನ್ನ ಗೌಪ್ಯವಾಗಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳ ಕ್ರೂರ ಮುಖವು ಹಿರಿದಿಮ್ಮಿಯನ್ನು ಸಹಗಮನ ಹಾದಿಯನ್ನು ತುಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮದುವೆಗಿಂತ ಮುಂಚೆ ಪುರುಷನನ್ನು ಬಯಸುವುದು ತಪ್ಪೆಂದು ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇಡರ ಹುಡುಗನ ಮೇಲೆ ಆಸೆಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ

ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕವಾಗಿಯೇ ನಡೆಯುವ ಮೌನ ಸಂವಾದಗಳು ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

'ಯತ್ರ ನಾರ್ಯಸ್ತು ಪೂಜ್ಯಂತೇ ರಮಂತೇ ತತ್ರ ದೇವತಾಃ' ಎಂದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೆ ಅವಳನೋಯ್ದು ಬೆಂಕಿಗೆ ಹಾಕಿ ಜೀವಂತ ಸುಡುವ ಚಿತ್ರಣವು ಎಂಥವರನ್ನು ದಿಗ್ಭ್ರಮೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ, ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸತಿಪದ್ಧತಿಯ ವಿವರಗಳಿಗೂ ಬೆಳತ್ತೂರಿನ ದೇಕಬ್ಬೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತುವಿಗೂ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ತ್ಯಾಗದ ವರ್ಣನೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿವಾಹ ನಿಶ್ಚಯ, ವೈಭವದ ಮೆರವಣಿಗೆ, ಕೊಂಡದ ವರ್ಣನೆ, ಬಂಧುಗಳು ತಡೆಯುವುದು, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಗಳವನ್ನು ಹಾರೈಸುತ್ತಲೇ ಸತಿ ಕೊಂಡದಲ್ಲಿ ಉರಿದು ಹೋಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಸತ್ತ ನಂತರ ಅವಳು ದೇವತೆಯಾಗಿ ಪೂಜೆಗೊಂಡು ಆ ಮೂಲಕ ಇತರ ಸ್ತ್ರಯರಿಗೆ ಆದರ್ಶವಾಗುತ್ತಾಳೆಂದು, ಅವರ ಹರಿಕೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತಾಳೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಸಮುದಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಜೀವವಿರೋಧಿ ನಿಲುವು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸವಾದಾಗಲೇ ಪುರುಷನ ಅತಿಯಾದ ಸ್ವಾರ್ಥವು ಹೆಣ್ಣಿನ ದಮನ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಬಯಲಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಉ. ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ

ಆದಿಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ವಿಧಾನವು ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ/ಬಹುಪತಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರೂಢಿಗತವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಳುವವನಿಗೆ ಅರವತ್ತು ಮಂದಿಯೆನ್ನುವ ನಂಭಿಕೆಯೆಂತೆ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಏಕಸಂಗಾತಿ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವ ಇದ್ದರೂ ಸಹ ಪುರುಷರ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನಿಬಂಧನೆಗಳಿಲ್ಲ. ಈ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಪುರುಷನಿಗಿರುವಂತಹ ಸ್ವತಂತ್ರವೂ ಮಹಿಳೆಗಿಲ್ಲದಾಗಿದೆ. ದ್ರೌಪದಿಯ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿದಂತೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರುವುದು ವಿರಳವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾದಿ ಕಾಲದಿಂದ ಈ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇನ್ನುಳಿದಂತೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದ ಧ್ವನಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರಕಾರತೆಯನ್ನು ಇನ್ನುಷ್ಟು ದ್ವಗುಣಗೊಳಿಸಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಶೋಷಿತ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಅ) ಹೆಂಡತಿಯು ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಆ) ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಗೊಂಡ ಸೊಸೆಯರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ತುಂಬುವ ಉದ್ದೇಶ ಇ) ಕುಟುಂಬದ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆ ಹಾಗೂ ಆಸ್ತಿ ಸಂಬಂಧಿತ

ವಿಷಯ. **ಈ)** ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರಣಯದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ. ಈ ನಾಲ್ಕು ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತ್ತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಅ) ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಂಜೆತನದ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ಬಳಲುವ ರಾಜನಾದವನು ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಆಚರಿಸುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾಜ ಚದುರಂಗರಾಯನಿಗೆ ಹಾಲಿ ಐದು ಜನ ಮಹಾರಾಣಿಯರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ್ಯಾರಿಗೂ ಮಕ್ಕಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿ ಸಮಸ್ಯೆಯಂತಹ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಚದುರಂಗರಾಯ ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮನನ್ನು ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತಾನೆ. **ಆ) ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನ ಕಥನಗೀತೆಗಳಾದ** ಹುಳಿಯಾರು ಕೆಂಚಮ್ಮ, ಮದಗಜ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಮತ್ತು ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಗುರುತ್ತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಲಿದಾನಗೊಂಡ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮ ಮಾವನ ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. 'ಸೊಸೆ ಸತ್ತರೆ ಸೋಬಾನ, ಮಗ ಸತ್ತರೆ ಮನೆಹಾಳು' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆ ಮಾತಿನಂತೆ ಸೊಸೆ ಬಲಿದಾನಗೊಂಡ ನಂತರ ಸೊಸೆಯ ಸಹೋದರಿಯನ್ನು ಮಗನಿಗೆ ಮರುಮದುವೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

"ಹೋದಾಳು ಹುಳಿಯಾರು ಒಡವೀಗೆ ಕೆಂಚವ್ವ
ಬಾಲಾನ ಎತ್ತಿತೋರುತ್ತಾಳೆ ಕೆಂಚವ್ವ
ಊರ ಮುಂದಿರುವ ಹುಣಸೇಯ ಮರಗಳಿಗೆ
ಬರಿ ದೊಟ್ಟಲ ತಂದು ತಗುಲಾಡಿ ಕೆಂಚವ್ವ ಎನುತೇಳೆ
ಗಂಡಾಗೆ ಬುದ್ದಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ
ಚಿಕ್ಕಪ್ಪನ ಮಗಳು ಮರಿಕೆಂಚಿ ತಂದಿನ್ನ
ನೀವು ಲಗನಾದ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಿ ದೊರೆರಾಯ ಅಂತೇಳಿ
ಹೋದಾಳು ಹುಳಿಯಾರು ಒಡವೇಗೆ"[೨೯]

ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಂಚಮ್ಮ ತನ್ನ ತಬ್ಬಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಲಾಲನೆ ಪಾಲನೆಗಾಗಿ ತನ್ನ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪನ ಮಗಳು ಮರಿಕೆಂಚಿಯನ್ನು ಮದುವೆ ಆಗುವುದಕ್ಕೆ ಗಂಡನಿಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾಳೆ. **ಇ) ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಕುಟುಂಬಗಳು** ಮನೆ ಕೆಲಸದ ಹೊರೆಯಿಂದ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. **ಹಟ್ಟಿಲಕ್ಕಮ್ಮ** ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಂಗಯ್ಯನಿಗೆ ಈಗಾಗಲೇ ಲಕ್ಕಮ್ಮನೆಂಬ ಸತಿ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ರಂಗಯ್ಯ ಈ ಇಬ್ಬರ ಹೆಂಡತಿಯರ ನಡುವೆಯೂ ತೊಳಸಮ್ಮಳಗೆ ಮನಸೋಲುತ್ತಾನೆ.

"ತಂದೆರೇನಾಯ್ತು ಅಂಗಳವ ಗುಡಿಸ್ಯಾಳು
ಬಿಂದಿಗೇಲಿ ಮೊಸರ ಕಡೆದಾಳು ರಾತ್ರಿಗೆ
ಬಂದು ನಮ್ಮ ಮಂಚಕ್ಕೆ ಒರಗ್ಯಾರು"[೩೦]

ತಾನು ಮೆಚ್ಚಿದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೂಡಿದರೇನಾಯಿತು. ತಂದೆರೇನಾಯಿತು ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಪತ್ನಿ ಲಕ್ಕಮ್ಮನ ಸೇವೆಮಾಡಿ, ರಾತ್ರಿ ತನ್ನ ಮಂಚಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ ಎಂದು ರಂಗಯ್ಯ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಗೆ

ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. **ಈ) ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿ-ಪ್ರಣಯದ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ವಿವಾಹ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ**. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಗಂಡಂದಿರರು ಹೆಂಡತಿಗಳು ಇದ್ದರೂ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ವ್ಯಾಮೋಹವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ದೈವೀಪುರುಷರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣದ ಮೂಲಕ ಜನಪದರ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತವೆ. ಕುಸುಮಾಲೆ-ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗಯ್ಯ ಕಥನದಂತಯೇ ಈ ಕಥನವಿದೆ. ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗಯ್ಯನಿಗೆ ತೊಳಸಮ್ಮ, ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿಯರು ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡಿರು ಇದ್ದರೂ ಸಹ ಸೋಲಿಗ ಸಮುದಾಯದ ಚಲುವೆ ಕುಸುಮಾಲೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ಮನಸೋತು ಕುಸುಮಾಲಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹದೇ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕಥನಗೀತೆಯು ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ಭೈರವ ಮತ್ತು ಮಾಳವ್ವರ ಪ್ರಣಯವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹೊನ್ನಾಲಾದೇವಿ ಕಥನವು ತುಂಬಾ ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ವಸಂತರಾಯನ ಮಡದಿ ಹೊನ್ನಾಲದೇವಿಗೂ-ಗಂಗಾಧರನಿಗೂ ನಡೆಯುವ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಸಂಗವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನಗೆ ಒಬ್ಬ ಪತಿಯಿದ್ದರೂ ಗಂಗಾಧರನಂತಹ ಪರಪುರುಷನನ್ನು ಬಯಸುವ ಚಿತ್ರಣವು ಸಿದ್ಧ ಕಲ್ಪನೆಯುನ್ನು ಮುರಿಯುವಂತಹದ್ದಾಗಿದ್ದು ಸಂಘರ್ಷ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ತೋರುತ್ತದೆ.

೩. ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳು

ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದುಕು ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸ್ಥರವು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿರುವ ಹಲವಾರು ನಿಯಮಗಳಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಪುರುಷನ ಅಧೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ವಿಚಾರಣಿಯವಾದದ್ದು. ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೆ ಅನಾಧಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಸೊಸೆಯಾಗಿಯೇ ನೋಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸದಾ ಅತಂತ್ರವಾಗಿಸಿಟ್ಟಿದೆ. ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಯುವ ಮನೆಗೂ ಮತ್ತು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಬಾಳುವೆ ನಡೆಸುವ ಗಂಡನ ಮನೆಯ ದೋರಣೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ವೈರುಧ್ಯದಿಂದ ಕೂಡಿವೆ. ಇಂತಹ ತಾರತಮ್ಯದ ಎಳೆಗಳು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪಾತ್ರಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾದರೂ ಸಹ ಅವರಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಕಾನೂನುಗಳಂತೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ಎಳೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

"ಹೆಣ್ಮಕ್ಕಳುಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಹೆರವರಿಗೆ ಸೊಸೆಯಕ್ಕ
ಗಂಡು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಮನೆಗಾಗಿ ಅಪ್ಪಯ್ಯ
ಎಲ್ಲೊದರೂ ನಿನ್ನ ಹೆಸರಾಗಿ

ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಯಾದಂತೆ ಹೇಳಿ ಕಳುವಲಿಬ್ಯಾಡಿ
ಹೆಣ್ಣೆಂದರವರು ಹೆದರ್‍ಯಾರು ಕಂದವ್ವ
ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ ನಮಗೆ ರವಿಚಿನ್ನ

ಲೋಕಕಿಲ್ಲದ ಮಗಳ ಯಾಕೆತ್ತೆ ತಾಯಮ್ಮ
ಲೋಕಾದ ಬಾಳು ನಮಗಿಲ್ಲ ತಾಯಮ್ಮ
ಅಟ್ಟಿ ಬಿಡಿರಮ್ಮ ಅಡವೀಗೆ"[೩೧]

ಈ ಮೂರು ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲಿ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದೆ. ಮೊದಲನೆ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅತಂತ್ರ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣವಿದೆ. ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಅವಳ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮಾಜಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮಗುವಿನ ಸ್ಥಾನ ಮೊದಲೇ ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗಂಡಿನ ಮೂಲಕವೇ ಅವಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಕುಟುಂಬವೇ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದುಂಟು. ಮಗುವೊಂದರ ಹುಟ್ಟು ಸಂತೋಷವೆಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದರೂ ಹೆಣ್ಣು ಹಡೆದಾಗ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆ ತ್ರಿಪದಿಯಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ವ್ಯಕ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು ತಮಗೆ ಒದಗಿಸಿದ ಬದುಕಿನ ನಿರ್ಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಎತ್ತುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಹೊಸ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಹೋರಾಟದ ಮೂಲಕ ತಮಗೆ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಷ್ಟವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕೇಳುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅಸಹನೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ಮನೆಗೆ ಹೊರೆಯೆಂದು ತಿಳಿಯುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗೌರವವನ್ನು ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಾಯದಿಂದ ಹೇಳುವ ಮಾತಾಗಿದೆ. (ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಡಿಗತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಈಕೆಯು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆಯ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವು ಮಹಿಳೆಗೆ ಇರುವ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಗೃಹ ಬಂಧಿತಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರದಂತೆ ಅವಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಿಂದಲೇ ಶಿಕ್ಷಣ ಕೂಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

"ಅತ್ತಿಯ ಮನಿಯಾಗ ಮುತ್ತಾಗಿ ಇರುಬೇಕು
ಹೊತ್ತಾಗಿ ನೀಡಿದರ ಉಣಬೇಕು ತವರವರ
ಉತ್ತಮರ ಹೆಸರು ತರಬೇಕು"[೩೨]

ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳೆಂದರೆ ತಾಯಿ, ಅತ್ತೆ ಮತ್ತು ಮಗಳು, ಸೊಸೆಯರು. ಈ ಎಲ್ಲರೂ ಸೊಸೆಯರಾಗಿಯೇ ಗಂಡನ ಮನೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸೊಸೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವಳಿಗೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ತಾಯಿ ಮಗಳಿಗೆ ಉಪದೇಶವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಕಾಗೂ ಕೀರ್ತಿಸುವ ಎರಡು ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಮಾಡಬೇಕಾದಂತಹ ಒತ್ತಡವು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

"ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆ ಹೆಗ್ಗಣತ್ತಿದಾಂಗ
ಗಂಡು ಗಜಬೀಮ ಹುಟ್ಟಿದರೆ
ಚಿಲಕ ಚಿತ್ತಾರ ನಗುತಾವ"[೩೩]

ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಶಾಪವೆಂಬುದಾಗಿ ಸಮಾಜ ಗ್ರಹಿಸಿರುವಾಗ ಗಂಡಿನ ಹುಟ್ಟು ಮಾತ್ರ ಲೋಕ ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಎನ್ನುವ ಮನೋಭಾವನೆಯು ಲಿಂಗತಾರಮ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನ್ಮ ಯಾರಿಗೂ ಬೇಡವಾದುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಜನಪದ ಗರತಿಯರ ಹೋರಾಟಮಯ ಬದುಕು ಮೌಲ್ಯಯುತವಾದುದು. ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಯಾವತ್ತಿಗೂ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡದೇ ಇರುವುದು ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣದ ತಂತ್ರ. ಪುರುಷ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಯಾವ ರೀತಿ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿದೆ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪರವಿಲ್ಲದಿರುವ ಲಿಂಗಧಾರಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಂಡು ತೀವ್ರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಈ ಮೌನಸಂಘರ್ಷ ಅಮೂರ್ತ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿದೆ. ಅಗೋಚರ ಮತ್ತು ಮೌನದ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಗೋಚರಕಿಂತಲೂ ಶಕ್ತಿಯುತವಾದದ್ದು. ಹೊರ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಗೋಚರವಾಗದೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಮಥನ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮೌನವಹಿಸುದಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಒಳಗಿನ ಒತ್ತಡವು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯು ಒಪ್ಪಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುವಂತೆ ಮತ್ತು ಮೀರದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸಿ ಗಂಡು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳುವಾಗೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಮುಕ್ತವಾದ ವಾತವರಣವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯು ನೇರವಾಗಿ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂಘರ್ಷಿಸುವುದನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ತನ್ನ ಪರವಿಲ್ಲದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ತಿರಸ್ಕಾರ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಪ್ರತಿರೋಧ, ಆಕ್ರೋಶಗಳಂತಹ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕ ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿದೆ.

"ಹೆಣ್ಣು ಹಡೆಯಲು ಬ್ಯಾಡ ಹೆರವರಿಗೆ ಕೊಡಬ್ಯಾಡ
ಹೆಣ್ಣು ಹೋಗ್ವಾಗ ಅಳಬ್ಯಾಡ ಹಡೆದವ್ವ
ಸಿಟ್ಟಾಗಿ ಶಿವಗೆ ಬೈಬ್ಯಾಡ"[೩೪]

ತಾಯಿ ಮಗಳ ನಡುವಿನ ಇಂತಹ ಸಂವಾದಗಳು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಕೆರೆಗೆಹಾರ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರಥಿಯ ಸಾವು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದದ್ದಲ್ಲ ತನ್ನ ಮಾವ ಮತ್ತು ಜೋಯಿಸನ ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ಕೆರೆಗೆ ಆಹಾರ ಆಗುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಮದುವೆ ಅನ್ನುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಅವಳನ್ನು ನಿರಂತರವಾದ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯಿಂದಲೇ ಇಂತಹ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಎದುರಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅತಾಶೆಯು ಅವಳಲ್ಲದೆ. ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಾರಣವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. **ಲೀಲಾವತಿ** ಎಂಬ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಟ, ಸಂವೇದನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. "ಕುರುಡಾಗಿ ಕುಂಟಾಗಿವುಟ್ಟಿದ್ರೂನು ಗಂಡಾಗಿ ವುಟ್ಟೇಕು, ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ರೂಪಾಗಿ ವುಟ್ಟದೆ ಇದ್ರೂನೂ ಕಷ್ಟ, ರೂಪಾಗಿ ವುಟ್ಟದ್ರೆ ಗಂಡಸ್ಸಿನಿಂದ ತೆಪ್ಪಿಸಿಕಂಡು ಬಾಳದೇ ಕಷ್ಟ, ರೂಪಾಗಿ ವುಟ್ಟಿವೋದ್ರೆ ಇವಳೆಂತಾಳಪ್ಪ ಗೂಬೆ ಇದ್ದಂಗೆ ಅವ್ಳೆ ಅಂತರೆ" ಯಾವಕಾಲಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂದನೆ, ನಿಷ್ಠುರಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ.

ಕೆರೆಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆರೆಗೆ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಾಗ ಮಾವ ಸೊಸೆ ಸತ್ರೆ ಸೋಬಾನ ಎಂದು ಸಂತೋಷಗೊಂಡರೆ, ಅದೇ ಮಗ ಸತ್ರೆ ಮನೆಯಾಳು ಎಂದು ಆತಂಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಗೀತೆಯ ಸಾಲು ಹೆಣ್ಣಿಗಿಂತ ಗಂಡು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಡಿಗತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಮೌಲ್ಯಾವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಈಕೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಮೂಲಕ, ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಹಕ್ಕೋತ್ತಾಯವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯವು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಇರುವ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

"ಗಂಡ್ನೆಲ್ ಗುಣವಿಲ್ಲ ಕೆಂಡದೇಲೆ ತನವಿಲ್ಲ
ಗಡಿಗೇಲ್ ಅಕ್ಕಿಲ್ಲ ಹಡದಮ್ಮ
ಅಯ್ಯಯ್ಯೋ ಬದ್ಕೆ ನಾ ಬಂದುದೆ ಇದ್ಕೆ

ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೋಳಟ್ಟಿ ಬನ್ನೀಯ ಮರಬೆಂದೋ
ಅಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಿ ಮಠ ಬೆಂದೊ ಹಾರಾಚವ್ರು
ಪಂಚಾಂಗ ಕತ್ತಿ ಉರಿದಾವೊ"[೩೫]

ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟು ಪಾಡುಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಹೇರಿಕೆಯನ್ನು ಗಂಡ ನಿಜವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆನ್ನುವ ಹುಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಣ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಾಗಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲ ಇದ್ದುದನ್ನು ಮುಚ್ಚುಮರೆಯಿಲ್ಲದೆ ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಪಡಿಸುವಂತಹ ಮುಗ್ಧ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೋಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಉರಿದು ಹೋಗಲಿ, ಎಂಬ ಆಶಯದ ಹಿಂದೆ ಆಕೆ

ಅನುಭವಿಸಿದ ತೀರ್ವಪರವಾದ ನೋವು ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪೋಷಣೆಗೆ ಗುರುಮನೆ ಅರಮನೆಗಳು ಟೊಂಕಕಟ್ಟಿ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ, ಅವುಗಳಿಗೆ ತಾತ್ವಿಕ ಬೆಂಬಲ ಕೊಡಲು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಜ್ಜಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿ:

೧. ಇಂದಿರಾ ಆರ್. 'ಮಹಿಳೆ, ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ. ೨೦೦೨. ಪು. ೩

೨. ಕಾಳೆಗೌಡ ನಾಗವಾರ(ಸಂ) ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು. ೧೯ ಪು.-೭೩

೩. ಅದೇ ಪು. ೭೪

೪. ಅದೇ ಪು. ೮೮

೫. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಬಿ ವಿ, ವೇಧಗಳಲ್ಲಿ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಪು. ೯೦- ೯೧

೬. ಅಂದನೂರು ಶೋಭಾ, ೧೯೭೮, ಕೊಂಬೆ ರೆಂಬೆಲ್ಲ ಎಳೆಗಾಯಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು ಪುಟ ೧-೧೦

೭. ಅರ್ಚಕ ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ., ೨೦೦೧, ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ. ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮಾನಸ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು, ಪುಟ ೮೫ ೮೬

೮. ಸಿದ್ದರಾಮಯ್ಯ ಎಸ್.ಜಿ ಮತ್ತು ಕೆ.ಆರ್. ಸಂಧ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ (ಸಂ) ೨೦೦೬, ಸುವರ್ಣ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪು. ೬೪೮

೯. ಅದೇ, ಪು. ೬೪೮

೧೦. ಚಲುವರಾಜ, ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. ಪು. ೧೩೬

೧೧. ಅದೇ, ಪು ೧೩೯

೧೨. ಕೃಷ್ಣ ಮೂರ್ತಿ ಹನೂರ., ೨೦೦೨, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರುಷತ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ಪು. ೨೩೩

೧೩. ಜೀ.ಶಂ. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ., ೧೯೬೮. ಜಾನಪದ ಖಂಡ ಕಾವ್ಯಗಳು (ಸಂ) ಶಾರದಾ ಮಂದಿರ, ಪು.೧

೧೪. ಅದೇ, ಪು. ೧೦

೧೫. ಜಿ.ಶಂ, ಪರಮೇಶ್ವರಯ್ಯ., ೨೦೧೨, ದಕ್ಷಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಸಾಗರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಪುಟ ಸಂಖ್ಯೆ ; ೨೪೭.

೧೬. ಅದೇ ಪು. ೨೪೯

೧೭. ಶ್ರೀಮತಿ ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ., ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಪು. ೩೮.

೧೮. ಆದಿಮ ಲಿವಿಂಗ್ ಟೈಮ್ಸ್., ಪು ೧೮

೧೯. ದೇವೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ., ೧೯೮೫, ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದುಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು. ಪು. ೩೬೫-೩೭೪

೨೦. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲಿಕಾರ, ೧೯೮೩, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೊಹರಂ ಪದಗಳು (ಸಂ) ಮೈಸೂರು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ. ಮೈಸೂರು, ಪು. ೧೨೦-೧೨೫

೨೧. ಶ್ರೀಮತಿ ಎಚ್.ಎಸ್ (ಸಂ) ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ (ಲೇ: ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ:ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರಿತ್ರೆ) ಪು. ೬೩೩.

೨೨. ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ಪು. ೭೨-೭೩

೨೩. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು. ೬೪

೨೪. ಜಿ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ., ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು. ಪು. ೪೦೩.

೨೫. ತಿಪ್ಪೆರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಎಚ್., ೧೯೬೮, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಚಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು

೨೬. ಅದೇ ಪು.

೨೭. ಜೀ ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ., ಜನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು. ಪು. ೩೮೯

೨೮. ಎಂ.ಕೆ. ರುಕ್ಮಿಣಿ. ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು. ೧೪೬

೨೯. ಜಿ.ಶಂ ಪ. ಆ. ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು. ಹುಳಿಯಾರು ಕೆಂಚಮ್ಮ. ಪುಟ ೩೭

೩೦. ರುಕ್ಮಿಣಿ. ಎಂ.ಕೆ. ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಒಂದು : ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ. ಪುಟ. ೨೧೬.

೩೧. ಗರತಿಯ ಹಾಡು ಪು. ೯೧

೩೨. ಕ.ರಾ.ಕೃ., ಆಯ್ದ ಮುತ್ತುಗಳು., ಪು. ೧೨

೩೩. ಅದೇ. ಪು. ೧೬

೩೪. ಅದೇ, ಪು. ೧೬

೩೫. ಗರತಿಹಾಡು. ಪು.೨೬

* * * *

ಅಧ್ಯಾಯ: ನಾಲ್ಕು

ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಘರ್ಷ : ಸ್ತ್ರೀ

೪.೧ ತವರುಮನೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು

೪.೨ ಗಂಡನಮನೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು

೪.೩ ಅತ್ತೆಸೊಸೆಯರ ವೈರುಧ್ಯತೆ

೪.೪ ಸತಿ–ಸವತಿಯರ ವಿರೋಧ ನೆಲೆಗಳು

೪.೫ ಅತ್ತೆಗೆ ನಾದುನಿಯರ ವಿರೋಧ ನೆಲೆಗಳು

೪.೬ ಅತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಮೈದುನ ವಿರೋಧ ನೆಲೆಗಳು

೪.೭ ಮಾವ ಮತ್ತು ಸೊಸೆಯರ ನಡುವೆ ವೈರುಧ್ಯ ನೆಲೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ: ನಾಲ್ಕು

ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಘರ್ಷ : ಸ್ತ್ರೀ

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆ ಕುಟುಂಬ. ವಿವಾಹದಿಂದ ಮೂಲಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಸೆದುಕೊಂಡು ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ವಾಸಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಒಂದು ಸಮೂಹವನ್ನು ಕುಟುಂಬ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಈ ಸಂಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜೈವಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಘಟಕವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲೈಂಗಿಕ ಪೂರೈಕೆ, ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸುವುದು, ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ, ಸದಸ್ಯರ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ವಾಸಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಹೀಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬವೇ ಪ್ರಧಾನ ಅಂಗವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಸಾಯುವವರೆಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ತನ್ನ ಜೀವನವನ್ನು ಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ವಿಕಾಸ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಜೀವನವನ್ನು ಕುಟುಂಬದ ನೀತಿನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟವನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುಟುಂಬಗಳು ಸಂಘ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ಸಂತಾನ ಮತ್ತು ಕೃಷಿಯಂತಹ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳು ಕುಟುಂದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ಘಟಕಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಆಧಾರವನ್ನಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಅಥವಾ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಎಂಬ ಎರಡು ಬಗೆಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ ಒಡೆತನ ಪುರುಷನ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಇಲ್ಲಿ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಪುರುಷರ ಮೂಲಕ ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ನಂತರ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ವಾಸಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಬದಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಯೂ ಕೂಡ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪುರುಷರಿಂದ ಪುರುಷರಿಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯ ಮೂಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬದ

ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಹೊಂದಿರುತ್ತಾಳೆ. ವಿವಾಹದ ತರುವಾಯ ಸ್ತ್ರೀ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಾಸ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವುದು ಹಾಗೂ ವಂಶಾವಳಿಯನ್ನು ಮಾತೃಮೂಲದಿಂದ ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾತೃಕುಟುಂಬಗಳು ಪಿತೃ ಕುಟುಂಬಗಳಾಗಿ ಯಾವಾಗ ಪರಿವರ್ತಿತಗೊಂಡವೋ ಆಗ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಗಳು ಆರಂಭವಾದವು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಕುಟುಂಬಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ವಿವಾಹವೆಂಬ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಗುರಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ವಿವಾಹದ ಪ್ರಕಾರ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳು ವಿವಾಹವಾಗುವುದು ಒಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣು ವ್ಯಕ್ತಿಯನಲ್ಲ, ಒಂದು ಇಡೀ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾದರಿಯಾಗಿರುವ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ವಿವಾಹದ ಮೂಲಕ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪುರುಷನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕಾಳಜಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗುವ ಅಪಮಾನ–ನಿಂಧನೆಗಳು ಸಹಜವೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುವುದು ಮತ್ತು ಅವಳ ಸ್ವಅಭಿಮತಕ್ಕೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಆಯ್ಕೆಯು ಇಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯು ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯಕ್ಕೂ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಬದುಕಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳುವಂತಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ ಮತ್ತು ಒಳಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಭಿನ್ನತೆಯಿವೆ. ಇಂತಹ ಮಹತ್ವ ವೈರುದ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸ್ತ್ರಿ ಪುರುಷರ ನಡುವಿನ ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧಗಳು ವೈರುಧ್ಯಮಯವಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಬಂದವಳನ್ನು ಅನ್ಯಳಾಗಿ ಕಾಣುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದಾಗಿ ಪರಕೀಯಳೆಂಬಂತೆ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದಿಂದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಅಧೀನತೆಗೆ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸೊಸೆ ಆದವಳು ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರದಂತೆ ಪತಿ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆ ಮಾವರಿಗೆ ಅಂಜಿಕೊಂಡೇ ಬದುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಅಸಾಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಬದುಕಿನಡೆಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪರಾಧೀನತೆಯ ಬದುಕಿನಡೆಗೆ ಸಾಗುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯನ್ನು ಅಸ್ಥಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಷ್ಟದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಎದುರಾದರೂ ಕೂಡ ಮೌನಸಹಿಸಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಹೆಣ್ಣಿನದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಕುಟುಂಬಗಳು ಸದಾಕಾಲ ಪುರುಷ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಧೀನವಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಂತೂ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಗಂಡನಮನೆಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ನೊಗಕ್ಕೆ ಹೂಡಿದ ಪಶುವಿನಂತೆ ದುಡಿಯುವ ಸೊಸೆಯಂದಿರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಎರಡು ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನವು ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ.

೪.೧ ತವರುಮನೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು

ಸಮಾಜದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಿರುವ ಪುರುಷನು ತನ್ನ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ರಂಗದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಡಿತ ಸಾದಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಸಾಯಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಸಿಮೋನ್ ದಿ ಬೋವಾ "ಸ್ತ್ರೀಯರ ದೌರ್ಬಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿಡಿತ ದಾಸ್ಯ ಅವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ಸಂತಾನವೇ ಕಾರಣವೆಂದು"[೧] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಪುರುಷನು ಆರ್ಥಿಕ ಹಿಡಿತ ಸಾದಿಸಿ, ಅದರ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬಲದಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರತ್ವದಿಂದ ವರ್ತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಸ್ಥಾನ ಭದ್ರತೆಗಾಗಿ ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೇರುತ್ತಾನೆ. ಇಂಥಹ ಬಂಧಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಂತಾನ, ಉತ್ಪಾದನೆ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಮತ್ತು ಲೌಂಗಿಕತೆ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪುರುಷ ತನ್ನ ಆಧೀನವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ತಂತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಈ ತಂತ್ರದ ಭಯಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವಿವಾಹದಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಅದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತಡೆಗೋಡೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಇದು ಅವಳನ್ನು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಜೀವನ ಮಾಡಲು ಬಿಡದೇ, ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅವಳನ್ನು ಒಂದು ಸಂಪತ್ತಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆಕೆಯನ್ನು ಗೃಹ ಬಂಧನಗೊಳಿಸಿ ಮುತ್ತೈದೆ, ಗೃಹಲಕ್ಷ್ಮೀ, ಸುಮಂಗಲಿ ಮತ್ತು ಪಾವಿತ್ರತೆಯಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಕೊಟ್ಟಮನೆ ಮತ್ತು ಗಂಡನ ಮನೆಯಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಣಗೊಂಡು. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲಾರದಂತಹ ದೈನತೆಯನ್ನುತುಡಿತವನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ.

"ಮಗಳ ಕೊಡ್ಬೇಕಿದ್ರೆ ಮನೆಯ ಕಾಣಲೇಬೇಕು
ಮನೆ ಹತ್ತಿರಿರುವ ಅರಳಿಯ ಅರಳಿ ಪಾರಣೆಹಕ್ಕಿ
ನುಡಿ ಕೇಳಿ ಮಗಳ ಕೊಡಬೇಕು"[೧]

ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಮೊದಲಾಗಿ ವರನ ಮನೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಮನೆಯ ಅನುಕೂಲತೆ ಅನಾನುಕೂಲತೆಗಳನ್ನು, ಜನರ ನಡೆನುಡಿಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಮನೆಯವರೊಡನೆ ಕೇಳಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಇಂತಹ ಮುಂಜಾಗರೂಕತೆಯ ತಾಯಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಗಳಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

"ಹಡೆದಮ್ಮ ಇರೋತನಕ ತೌರುಮನೆ ನಮ್ಮಾದು
ಹಡೆದಮ್ಮ ತೀರಿ ದಿನವೊಂದು ಕಳೆದರೆ
ನಾನು ಹೆತ್ತೋರ ಕುಲಕೆ ಹಗೆಯಾದೆ"[೨]

ತಾಯಿ ಮಗಳ ಸಂಬಂಧ ದೇಹ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವಿದ್ದಂತೆ. ಮಗಳ ನೋವಿಗೆ ಮಿಡಿಯುವಳು ತಾಯಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ತಂದೆಯಲ್ಲ. ಅವಳ ನೋವಿಗೆ ಕಣ್ಣೀರುಡುವವಳು ತಾಯಿಯೇ

ಹಾಗಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯಿಂದ ನಿಂದನೆ ಅಪವಾದಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಗಂಡನಿಂದ ತಿರಸ್ಕಾರಗೊಂಡವಳಿಗೆ ತಾಯಿ ಮನೆಯೇ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಬೇಕಾದದ್ದು ಒಂದು ವೇಳೆ ತಾಯಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮಗಳ ನೋವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವರು ಯಾರಿಲ್ಲದೆ, ಅಸಾಯಕಳಾಗಿ ನಿರ್ಗತಿಕ ಜೀವನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇರುತ್ತದೆ. 'ಹಡೆದಮ್ಮ ತೀರಿ ಹೋದ ದಿನವೊಂದು ಕಳೆದರೆ ಹೆತ್ತೋರ ಕುಲಕ್ಕೆ ಹಗೆಯಾದೆ'. ತಾಯಿ ಇಲ್ಲದ ತವರಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೇಕೆಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

"ಹಡೆದಮ್ಮ ಇರೋತನಕ ಅಡಿಗೆ ಮನೆ ನಮ್ಮದು
ಹಡೆದಮ್ಮಗೊಬ್ಬ ಸೊಸೆ ಬಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ
ಅಡುಗೆ ಮನೆ ನಮಗೆ ಹಗೆಯಾಯ್ತು"[೩]

ಹೆಣ್ಣಿನ ತವರುಮನೆಗೆ ಬೇರೊಬ್ಬ ಸೊಸೆ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ಸಹೋದರರ ಅಕ್ಕರೆ ಕರಿಗಿಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿಯರ ತಾಳಕ್ಕೆ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮರು ತಂಗಿಯ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಆಗುವರೇ ಎಂದು ವಿಷಾದಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನಮನೆಯಿಂದ ತಿರಸ್ಕೃತಗೊಂಡ ಎಷ್ಟೋ ಮಹಿಳೆಯರು ತವರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಸಿಗದೆ ಅನಾಥ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪನಿಂಧನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿ ಬದುಕಲು ಬೇರೆ ದಾರಿ ತೋಚದೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಶರಣಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತ್ಯ ಕಂಡಿರುವ ಉತ್ತರದೇವಿ ಕಥನಕಾವ್ಯವು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೂರ ಮುಖವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರದೇವಿಯು ಅತ್ತೆಯ ಅಪಮಾನದಿಂದ ತವರನ್ನು ತೊರೆಯುವ ಸಂದರ್ಭ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಗಂಡನಮನೆಯನ್ನು ತೊರೆದ ಉತ್ತರದೇವಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಬೇಕಾದ ತವರುಮನೆಯೇ ಅವಳನ್ನು ಹೊರತಳ್ಳಿದರೆ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಪರ ನಿಲ್ಲುವರು ತಾಯಿ ಮಾತ್ರ. ಒಂದು ವೇಳೆ ತಾಯಿಯ ಸ್ಥಿತಿಯು ಮಗಳಸ್ಥಿತಿಯೇ ಆಗಿರುವಾಗ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಮಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದೇವಿಯು ಮನೆಬಿಟ್ಟು ಹೊರಟು ಹೋಗಿ ತಂದೆಯ ಆಶ್ರಯ ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ.

"ಅಪ್ಪ ಕದ ತೆಗಿಯೋ ಅಪ್ಪಾಜಿ ಕದ ತೆಗಿಯೋ
ನನ್ನಪ್ಪಾ ನನಗೇ ಕದ ತೆಗಿಯೋ

ಕದವಾ ತೆಗಿಯೋಕೆ ತೆರಣಿ(ವಿ)ಲ್ಲುತ್ತರದೇವೀ
ಹೋಗೆ ನೀದೊಡ್ಡಪ್ಪಾನರಮಾನೇಗೇ

ದೊಡ್ಡಪ್ಪ ಕದ ತೆಗಿಯೋ ದೊಡ್ಡಪ್ಪ ಕದ ತೆಗಿಯೋ
ನನ್ನಪ್ಪ ನನಗೇ ಕದ ತೆಗೀಯೋ

ಕದವಾ ತೆಗಿಯೋಕೇ ತೆಋಣೀ(ವಿ)ಲ್ಲುತ್ತರದೇವಿ
ಹೋಗೆ ನಿಂಚಿಕ್ಕಪ್ಪ ಅರಮಾನೇಗೇ

ಅಣ್ಣಯ್ಯ ಕದ ತೆಗಿಯೋ ಅತ್ತಿಗಮ್ಮ ಕದಾ ತೆಗಿಯೋ
ನನ್ನಣ್ಣ ನನಗೆ ಕದ ತೆಗಿಯೊ

ಕದವಾ ತೆಗಿಯೋಕೇ ತೆರಣಿ(ವಿ)ಲ್ಲುತ್ತರದೇವಿ
ಹೋಗೆನಿಮ್ಮಕ್ಕಾನಾ ಅರಮಾನೇಗೇ

ಅಕ್ಕಯ್ಯ ನನಗೆ ಕದ ತಗಿಯೇ ಮಾವಯ್ಯ ಕದ ತಗಿಯೋ
ನನ್ನ ನನಗೆ ಕದ ತಗಿಯೆ

ಕದವಾತೆಗಿಯೋಕೆ ತೆರಣಿ(ವಿ) ಲ್ಲುತ್ತರದೇವೀ
ಹೋಗೇ ಅಜ್ಜಮ್ಮಾನಾ ಅರಮಾನೇಗೆ"[೪]

ಅವಳ ಅಜ್ಜಿಗೂ ಚಿಕ್ಕಂದಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ವಿಧವಾದ ತೊಂದರೆ ಸಂಭವಿಸಿ ಕೊನೆಗೆ ಯಾರೂ ಆಶ್ರಯ ಕೊಡದೆ ಊರ ಹೊರಗೆ ಪಾಳುಬಿದ್ದ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮಮ್ಮೊಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಅವಳ ದುಃಖ, ನೋವು ಇನ್ನಷ್ಟು ಇಮ್ಮಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ನನ್ನ ಹರೇದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನಾ ಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ
"ನ್ನಾ ಸುಖಾ ನಿಂಗೇ ಇರಸಿತ್ತಾ – ಕಂದಮ್ಮ
ಹೋಗಮ್ಮ ಹಂಪೇ ಹೊಳಿಗಾಗೀ"[೫]

ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಉತ್ತರದೇವಿಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಅವಮಾನವನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದೆ ಪುರುಷ ಸಮಾಜವನ್ನು ದಿಕ್ಕರಿಸಿ ಹಂಪಿಯ ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವತೆತ್ತುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಒಂಟಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರದೇವಿಯ ಕಾವ್ಯವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

"ತಿಪ್ಪೂರ ಗೌಡ ಕಂಡೂ ಸೆರಗ ಹಿಡಿದೂ ಕೇಳಿದ
ತಿಪ್ಪೂರ ಗೌಡಾ ಬಿಡು ನನ್ನ ಸೆರಗಾ,,

ತಿಪ್ಪೂರ ಬಯಲು ನಂತಿಪ್ಪೇಯ ಬೆಲೆಯಿಲ್ಲ
ತಿಪ್ಪೂರ ಗೌಡಾ ಬಿಡು ನನ್ನ ಸೆರಗಾ,,

ಬಾಗೂರ ಬೈಲು ನನ್ಬಾಗಲ್ಗೆ ಸರಿಯಿಲ್ಲ
ಬಾಗೂರ ಗೌಡ ಬಿಡು ನನ್ನ ಸೆರಗಾ"[೬]

ಈ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಊರಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗವು ಅಮಾಯಕ ನಿರ್ಗತಿಕ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಲೈಂಗಿಕ ಹತ್ಯಾಚಾರ ಎಸಗುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಒಡ್ಡುವ ಎಲ್ಲ ಸ್ವರೂಪದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಉತ್ತರದೇವಿ ಎದುರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಉತ್ತರದೇವಿಯು ತನ್ನ ಬಾಳಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ಕಂಟಕ ಎದುರಾದರೂ ಸಹ

ದೃತಿಗೆಡದೆ ತನ್ನತನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಯಾರ ಅಧೀನವಾಗದೆ ಉಳಿದು, ಸ್ತ್ರೀ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸುವ ಉತ್ತರದೇವಿಯ ಬದುಕು ದುರಂತದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಕೊನೆಗೂ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ತಾನೇ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ನಿಲುವು ತಾಳುವುದರಿಂದ ಪುರುಷ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಾಗಿದೆ.

"ತಾಯಿಲ್ದ ತವರೀಗೇ ಹೋಗೋರೂ ಹೆಡ್ಡಾರು
ನೀರಿಲ್ದಾ ಕೆರೆಗೇ ಕರು ಹೋಗೀ ಶಿವರಾಯಾ
ಶೋಕಾ ಮಾಡೋದಾ ಶಿವನೀಗೇ

ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬೇಗೇಯಾ ಇಟ್ಟವರು ಯಾರಮ್ಮ
ಹಕ್ಕೀ ಬೆಂದೂ ಹಕ್ಕೀಮರಿ ಬೆಂದೂ

ಹಕ್ಕೀ ಬೆಂದೂ ಹಕ್ಕೀ ಗೀಜಗನ ಮರಿಹಕ್ಕಿ
ರಕ್ಕೇ ಬೆಂದೂ ಬಾಯಾ ಬಿಡುತ್ತದೇ"[೭]

ಈ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಾಯಿ ಇಲ್ಲದ ಮನೆ ಮತ್ತು ಪಾಲಿಗೆ ನೀರಿಲ್ದಾ ಕೆರೆಗೆ ಕರು ಹೋದಂತೆ ಎನ್ನುವ ಗಾದೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ತಾಯಿ– ತವರಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಭಯಸಿದಂಗೆ ತಂದೆಯ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಯಾಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಬೇಡಲಿಲ್ಲ. ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯ ಪುರುಷನ ಮೂಲಭೂತವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಗಂಡಿನಿಂದ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವಳು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಗಂಡನಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಿಗುವ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದು ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾದರೆ. ಶೋಷಕನಾದ ತಂದೆಯು ಮೊದಲ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ತೊರೆದು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೊತೆಗೆ ಬಾಳುವೆ ನಡೆಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಅತಂತ್ರವಾಗುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅವಳೆ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬೇಗೇಯಾ ಇಟ್ಟವರು ಯಾರಮ್ಮ, ಹಕ್ಕೀ ಬೆಂದೂ ಹಕ್ಕೀಮರಿ ಬೆಂದೂ ಹಕ್ಕೀ ಬೆಂದೂ ಹಕ್ಕೀ ಗೀಜಗನ ಮರಿಹಕ್ಕಿ ರಕ್ಕೇ ಬೆಂದೂ ಬಾಯಾ ಬಿಡುತಾದೇ' ಹೀಗೆ ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲಿನ ಶೋಷಣೆಯು ವಿಮೋಚನೆಯ ಕನಸನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ.

೪.೨ ಗಂಡನಮನೆ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು

ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿದ ತಕ್ಷಣ ಹೊರಗಿನವಳು ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗಿರುವ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಬಿರುಕುಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮದುವೆ ಆಗುವುದೇ ಸಂಸ್ಕಾರ, ಅದೇ ಅವಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಪರರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿಯೇ ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿದೆ. ತವರಲ್ಲಿ ತಂದೆ ತಾಯಿ ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರ ಅಕ್ಕರೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಯುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತವರಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಸ್ಥಾನವೇ ಬೇರೆಯದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರೀತಿ ಕೊಟ್ಟಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡನೊಂದಿಗೆ ಸಂಸಾರ

ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ತವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೆ ಯಾವುದು ಕೂಡಾ ಹೊರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಪೋಷಕರ ಅಕ್ಕರೆಯು ಗಂಡನಮನೆಯ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಆದಾಗ ತವರಿನ ಅಕ್ಕರೆಯು ದೂರವಾಗಿ, ಪ್ರೀತಿ ವಾತ್ಸಲ್ಯ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಗಂಡನ ಸಂಸಾರವನ್ನು ಬೆಳಗುವ ಪರಾಧೀನ ಬದುಕಿಗೆ ಕಟ್ಟು ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಹಗಲಿರುಳು ಶ್ರಮಿಸುವ ಬಡಪಾಯ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಶೋಚನೀಯವಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ದಿನನಿತ್ಯ ಜರುಗುವ ನಿಂದನೆಗಳು, ಅಪವಾದಗಳು ಯಾರದೋ ತಪ್ಪಿಗೆ ಹೊಣೆಗಾರಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಜೀವನವಿಡೀ ಗೋಳಿಡುವಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪಾಡಾಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಇಂಥಹ ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮೌನವಾಗಿ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ಸಮಯ ಸಿಕ್ಕಾಗ ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾ ರೂಪಕ, ಉಪಮೇಯಗಳ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಸಂವೇಧನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

'ಗಂಡನ ಮನೆ' ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪಿಸಿರುವ ಸಂಸ್ಥೆ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ದೂರವಿರಿಸಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧನಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಜೀವನ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಮದುವೆಯಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿನ ಬದುಕು ಬೇರೊಂದು ರೂಪ ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ತವರಿನಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯ ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ತಂದೆಯ ಮಮತೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಳೆದ ಮಗಳು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ, ನಾದಿನಿ, ಮಾವಂದಿರು ಮತ್ತು ಗಂಡನಿಂದ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಹೆರವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಾಳು ಕತ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಸರಸ ಮಾಡಿದಂತೆ ಎಂದು ಮರುಗುವ ತಾಯಿಯ ಗೋಳು ಸ್ವತಃ ಅನುಭಾವದಿಂದ ಬಂದದ್ದು.

"ಅತ್ತೆ ಮಾವರಿಗಂಜಿ ಮತ್ತೆ ಮೈದನರಿಗಂಜಿ
ಹಟ್ಟೇಲಿ ಅಳೂವ ನೆರೆಗಂಜಿ ಮಗಳೆ
ನೀನು ಅತ್ತೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳವ್ವ.

ಅತ್ತೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮುತ್ತಾಗಿ ಇರಬೇಕು
ಹೊತ್ತಾಗಿ ನೀಡಿದರೆ ಉಣಬೇಕು ತೌರೂರು
ಉತ್ತಮರ ನರೆ ಇರಬೇಕು."[೮]

ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಯಿ ಕೂಡ ಇನ್ನೊಂದು ಮನೆಗೆ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಬಂದವಳು. ತಾಯಿಗೆ ಅತ್ತೆಯ ಕ್ರೂರತೆಯು ಅರಿವಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ಮಗಳು ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ಹೊರಡುವ ಮುನ್ನ ಅತ್ತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಈಗಿರುವಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ ಮನೆಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ರೀತಿ ನೇಮಗಳನ್ನು ಮುರಿಯದಂತೆ ಈ ಕ್ರೂರ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗದಿರುವ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. "ಅತ್ತೆ, ಮಾವ ಹಾಗೂ ನೆರೆಮನೆ" ಇವರಿಂದ ಯಾವತ್ತಾದರೂ ಕೂಡಾ ಅಪವಾದ ಬರಬಹುದು, ನಿಂದನೆಗಳು ಎದುರಾಗಬಹುದು, ಅಂತಹವುಗಳಿಗೆ ಕಿವಿಗೊಡದೆ ತಾಯಿಯು

ಉಪದೇಶ ಮಗಳನ್ನು ತಲೆಬಾಗಿ ನಡೆ ಅಥವಾ ಅಂಜಿಕೊಂಡು ಬದುಕು ಎನ್ನುವುದರ ಯಜಮಾನಿಕೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾಳೆ.

"ಗಂಡನಿಲ್ಲದೆ ಬಾಲೆ ನಾಡನಾಳಿದರೇನು
ತುಂಬೇಯ ಹೂವು ಹೊಲತುಂಬ ಅರಳಿದರೆ
ಚೆಂಡು ಹೂವನ್ನ ಹೋಲುವು"[೯]

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಯ ಹೂವು ಹೊಲ ತುಂಬ ಅರಳಿದರೆ, ಚಂಡು ಹೂವಿಗೆ ಸಮನಾಗುವುದೇ ಎಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಧನೆಯನ್ನು ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಡದೆ ಅವಳನ್ನು ಅಡುಗೆ ಮನೆಯ ಶ್ರಮಜೀವಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೂ ಮದುವೆಯಾಗದ ಕನ್ಯೆಗೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಕೊಡದೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ.

"ಕೂಡಿದರೆ ಕುಂಕುಮ ಅಗಲಿದರೆ ಅಪರೂಪ
ಕೂಡೀದ ಗೆಳತಿ ಪರನಾಡಿ(ಗೆ) ಹೋದರೆ
ಆಡೀದ ಮಾತು ಅಪರೂಪ"[೧೦]

"ಅಂಬಾಲಿ ಕುಡಿದರೆ ಮುಂಗಾಲ್ಗೆ ಬಲವಿಲ್ಲ
ಬಂಜೇಯ ಮುಖಕ್ಕೆ ಕಳೆಯಿಲ್ಲ ರಾಮನಾಥಪುರದ
ಗಂಗೇಲಿ ಮಿಂದರೆ ಫಲವಿಲ್ಲ"[೧೧]

"ಆಲಕ್ಕೆ ಹೂವಿಲ್ಲ ಸಾಲಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ
ಮೋಡ ಬಂದಲ್ಲಿ ಬಿಸಿಲಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣೀಗೆ
ಓಡಿ ಬಂದಲ್ಲಿ ಸುಖವಲ್ಲ"[೧೨]

"ಚಿಕ್ಕ ತಿಲಕ ಬಟ್ಟು ಇಕ್ಕದಿರು ಎಲೆಹೆಣ್ಣೆ
ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ನಿನಗಂಡ ಹೋದ್ಮೇಲೆ
ನೀನು ಚಿಕ್ಕಿ ಬಟ್ಟುಟ್ಟು ಫಲವೇನು"[೧೩]

ಈ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯಗಳು ಧ್ವನಿಸುವ ಅರ್ಥವು ತುಂಬಾ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿವೆ. 'ಕುಂಕುಮ ಅಗಲಿದರೆ' ಎನ್ನುವುದು ವಿಧವೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಜೆತನ ಅನುಭವಿಸುವ ಹೆಣ್ಣು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಮಂಗಳವಾಗಿ ತೋರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾಳೆ. ಗಂಡನಿಗೆ ನಿಷ್ಠಳಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಪಾವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಯಕೆ ಹೆಣ್ಣಿನದಾಗಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿನ ನಾಲ್ಕನೆ ಪದ್ಯವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಾಲ್ಯವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿಗೆ ತಳ್ಳಿರುವ ಪ್ರಸಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಭೌತಿಕ ಸೌಂಧರ್ಯದ ಭಯಕೆಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರದೆ ಪುರುಷ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕತೆಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

“ಗಂಡನ ಹಿತವೇನು ಕೆಂಡಾದ ತಂಪೇನು
ಕೊಂಡ ಮಜ್ಜಿಗೆಯ ರುಚಿಯೇನು ನನ ಗೆಣೆಯ
ನೀ ಬಂಡಾಗಿ ಬದುಕಿ ಫಲವೇನು
ಗಂಜಿ ಕುಡಿದರೆ ಗಂಡನ ಮನೆಲೇಸು
ಅಂದಲ್ದ ಮೇಲೆ ಚವಲಾವ ಬಿಸಿದಾರೆ
ನೀನು ಹಂಗಿರ ತೌರ ಮರೆಬೇಕೋ”[೧೪]

ಸೊಸೆಯಾಗಿದ್ದವಳು ಅತ್ತೆಯ ಅಪಮಾನ ನಿಂದನೆಗೆ ಒಳಗಾದರೂ ಸಹ ಅವಳು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎಂದು ಬದುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ‘ಗಂಜಿ ಕುಡಿದರೆ ಗಂಡನ ಮನೆಲೇಸು’ ಸೋಮಾರಿಯಾಗಿ ಬಾಳುವ ಗಂಡನನ್ನು ನೀ ಬಂಡಾಗಿ ಬದುಕಿ ಫಲವೇನು ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯು ಎಷ್ಟೇ ಬಡತನ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಹೊಂದಿದರೂ ಗಂಡನ ಮನೆಯೇ ನನಗೆ ಒಳಿತು ಎಂದು ಬದುಕಿಗೆ ಅಂಟುಬೀಳುತ್ತಾಳೆ. ತವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಗಳ ನೋವಿಗೆ ಮಿಡಿಯುವವಳು ತಾಯಿ ಮಾತ್ರವೇ ಆದರೆ ತವರು ಮನೆಯ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮಗಳು ಗಂಡನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

“ಗಂಡನ ಹಿತವೇನು ಕೆಂಡಾದ ತಂಪೇನು
ಕೊಂಡ ಮಜ್ಜಿಗೆಯ ರುಚಿಯೇನು ನನ ಗೆಣೆಯ
ನೀ ಬಂಡಾಗಿ ಬದುಕಿ ಫಲವೇನು”[೧೫]

ಪುರುಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುವಾಗೆ ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಗಂಡನನ್ನು ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಬಾರದು ಎಂಬ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮುರಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಸಂಸಾರದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಮರೆತು ಗಂಡ ಪುಂಡ ಪೋಲಿಯಾಗಿ ತಿರುಗುವ ಗಂಡನಿಗೆ ಹೆಂಡತಿಯು ತರಾಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

“ಗಂಡ್ನಲ್ ಗುಣವಿಲ್ಲ ಕೆಂಡದೇನ್ ತನುವಿಲ್ಲ
ಗಡಗೇಲ್ ಅಕ್ಕಿಲ್ಲ
ಅಯ್ಯೋಯ್ಯೋ ಬದ್ಕೆ ನಾ ಬಂದುದ್ದೇ ಇದ್ಕೆ
ಗಂಡನ ಮನಿಯೆಂಬುದು ಗಂಡು ಸೇಗಿ ಮುಳ್ಳು
ಪುರುಸರೆಂಬಾದೂ ಹೆರಿಹಾವು
ಪುರುಸರೆಂಬಾದೂ ಹೆರಿಹಾವೇ ತಾಯವ್ವ
ಹ್ಯಾಂಗಾಡಿ ದಿನವಾ ಕಳಿಯಲೇ”[೧೬]

ಈ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅಂಶವೆಂದರೆ ದಾಂಪತ್ಯ ಸಂಬಂಧವು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಕೋಲೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ದರ್ಪದಿಂದ ಮೆರೆಯುವ ಪತಿಯು ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಮೂಲಭೂತ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪತಿಯು ಇಂತಹ ಪುರುಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಾರಸ್ದಾರನಾಗಿ

ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಕೀಳು ರೀತಿಯದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಪುರುಷನ ನಡೆಯನ್ನು ಹೆಂಡತಿ ಆದವಳು 'ಕೆಂಡದೇನ್ ತನುವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಉಪಮೇಯದ ಮೂಲಕ ಮನದ ಹತಾಶೆಯನ್ನು ಹೊರಚೆಲ್ಲಿದ್ದಾಳೆ. ತಾನು ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬಂದದ್ದು ಪುರುಷನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ? ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಪ್ರಶ್ನೆ ಲಿಂಗಧಾರಿತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡುವಂತಿದೆ. ಆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ರೋಸಿ ಹೋಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯೆಂಬುದು ಸೀಗೆಯ ಮುಳ್ಳು. ಗಂಡನ ಜೊತೆಗಿನ ಸಾಂಗತ್ಯ ಹೆರಿಹಾವಿನ ಸಂಗ ಮಾಡಿದಂತೆ. ಈಗಿರುವಲ್ಲಿ ನಾ ಬಂದುದ್ದೇ ಇದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಎಂದು ಅವಳ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

"ಆಷಾಢಮಾಸದಲಿ ಕೂಸಿಂಗೆ ಚಂದ್ರಾಷ್ಟ
ಬೇಸಿಗೆ ಬರಲಿ ಕಳುಸುವೋ ಅಳಿಯನೆ
ಬೇಸರದೆ ಹೋಗೋ ಮನೆಗೀಗ"[೧೭]

ತವರು ಮನೆಗೆ ಬರುವ ಮಗಳಿಗೆ ಪೋಷಕರಿಗೆ ಬಲುಪ್ರೀತಿ. ಹೊಸಹೊಸದಾಗಿ ಮಗಳನ್ನು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟಿರದ ಪೋಷಕರು ಆಷಾಢ ಮಾಸವು ಗ್ರಹಗತಿ ಸರಿಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಳಿಯನಿಗೆ ಹೇಳಿ ಮಗಳನ್ನು ತವರು ಮನೆಗೆ ಕರೆತರುತ್ತಾರೆ. ಅಳಿಯನಿಗೆ ಹತ್ತು ತಿಂಗಳು ಕಳೆದ ನಂತರ ಕಳುಹುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಬೇಸಿಗೆ ಬರಲಿ ಕಳುಸುವೆವು ಬೇಸರಧಿ ಹೋಗೋ ಮನೆಗೀಗ ಎಂದು ತವರು ಮನೆಯವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

"ನಮರಾಯ್ರು ಕೂಡಾ ಅತ್ತೇಯ ಕಡೆಗಾಗಿ
ನನಮೇಲೆ ತಪ್ಪು ಹೇಳ್ತಾರೆ ಪತಿದೇವ್ರು
ಯಾರನ್ನ ನೆನೆಯಾಲಿ ಆ ಮೇಲೆ"[೧೮]

ಅತ್ತೆಯು ಮಾಡುವ ಆರೋಪವನ್ನು ಮಗನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸೊಸೆಯ ಆತ್ಮಬಲವನ್ನು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸುವ ಕೃತ್ಯವು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಾಸ್ತವ ಅರಿವಿರುವ ಸೊಸೆಯು ಗಂಡ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆಯ ಕ್ರೂರತನವನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಅತ್ತೆಯ ತಾಳಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕುಣಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೊಸೆಯ ಅಳಲು ಪತಿಗೆ ರುಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ಸ್ವಾರ್ಥವೇ ಮೇಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಆಜ್ಞೆಯಿಂದಾಳ ಬೇಕಣ್ಣ ಗಂಡ
ನಾಗ್ನೆಯ ಮೀರಿ ನಡೆವ ಲಂಡ ಹೆಣ್ಣಾ
ಆಜ್ಞೇಯಿಂದಾಳ ಬೇಕಣ್ಣ

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಳಗಡೆ ಹೆಂಡತಿ ಗಂಡನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪೋಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಗಂಡನ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಹಗಲಿರುಳು ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಾ ಪತಿ ಹಾಕಿದ ಗೆರೆಯನ್ನು ದಾಟದೆ ಇರುವಂತಹದ್ದು. ಗಂಡನ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೀರುವಂತಿಲ್ಲ. ಮೀರಿ

ನಡೆದರೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನದಲ್ಲದ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪುರುಷನ ಕ್ರೌರ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಗಂಡನ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆದರೆ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಅನಾಹುತವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ.

“ಇಚ್ಛೆ ನೀಪರಿಯಾಗಿಪ್ಪಳ ಕಡು
ರಚ್ಚೆಯ ಮಾಡಿ ಗಂಡನ ಕಾಡುವಳಾ
ಮಚ್ಚಕದಲ್ಲಿ ಮಲಕುವಳಾ ಹಲ್ಲ
ನುಚ್ಚು ನುರಿಯ ಮಾಡಿ ಕುಟ್ಟಬೇಕವಳಾ
ಕಳ್ಳಕೊಬ್ಬಲಿ ಕಲೆವವಳ ಗಂಡ
ಹೇಳಿದ ಮಾತನು ಮೀರಿ ನಡೆವವಳಾ
ಸೂಳೆಯಂದರಿ ತಿರುಗುವವಳಾ ತಲೆ
ಬೋಳಿಸಿ ಕಸನೀರ ಹೊರಿಸಬೇಕವಳಾ”[೧೯]

ಈ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವಂತೆ ಗಂಡನಿಗೆ ಹೇಗೆ ನಿಷ್ಠಳಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗಂಡನ ಮಾತಿಗೆ ಎದುರಾಡದೆ ಆದರ್ಶ ದಂಪತಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಗಂಡನ ಆಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆದರೆ ‘ಹಾದರಗಿತ್ತಿ’ ಎಂದು ಅನೈತಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಳಂಕವನ್ನು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪುರುಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕ್ರೂರ ಮುಖವನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ನಡೆಯನ್ನು ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪತಿರಾಯನಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುವ ಹೆಣ್ಣು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ.

“ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರು ನಲ್ಲನಂಥವರಿಲ್ಲ
ಸೊಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕಲ್ಲ ಸಕ್ಕರಿಯು। ನನ್ನರಸ
ಕಲ್ಲಾಗದಿರಲಿ ನಿನ್ನ ಮನಸು॥
ಜ್ಞಾನಗೇಡಿಯ ಮುಂದ ಏನ ಹೇಳಿದರೇನು
ಶ್ವಾನನ ಮುಂದ ಸುಖ-ದುಃಖ। ಹೇಳುದಕಿಂತ
ನಾನೇ ಜಾಣ್ಯಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ”[೨೦]

ಪತಿರಾಯ ನಿನ್ನ ಮನಸು ಕಲ್ಲಾಗದಿರಲಿ, ನನ್ನ ಮೇಲೆ ಕಲ್ಲು ಸಕ್ಕರೆಯಂಗೆ ಮೃದುತರವಾಗಿರಲಿ ಎಂದು ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪತಿರಾಯನನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಲೇ ಅವನ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮತ್ತು ಮೌನವಾಗಿ ಬಹಿರಂಗಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕೊರತೆಯಿರುವ ಪತಿರಾಯನ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡರೆ ಏನು ಫಲ ದಕ್ಕುವುದು, ನಾನೇ ಜಾಣ್ಯಾಗಿ ಇರುವುದು ಲೇಸು ಎನ್ನುವ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನ ಆಜ್ಞೆಗೆ ಒಪ್ಪಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಮಹಿಳಾ ಬದುಕಿನ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

"ಪಂಜರದ ಗಿಣಿ ನಾ ಬರಲಾರೆ ತಾವಿಲ್ಲ
ದನಿ ತೋರಲಾರೆ ತೆರವಿಲ್ಲ । ದೊರೆಮಗನೆ
ಗಿಣಿಯಾಗಿ ಬಾರೋ ಹೊಸಲಿಗೆ"[೨೧]

ಆಲಕ್ಕೆ ಹೂವಿಲ್ಲ ಸಾಲಕ್ಕೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ
ಜಾಲಿಯ ಮರವು ನೆರಳಲ್ಲ ಮಗಳೆ
ತಾಯಿಯ ಮನೆಯು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ

ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯಿದ್ದರೆ ಸಂಬಂಧ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವಳ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವಳು ತಾಯಿಯೇ ಹೊರತು. ಇನ್ನೂ ಅಣ್ಣ, ತಮ್ಮಂದಿರ ಹೆಂಡತಿಯರಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದಾಗ ತವರಿಗೆ ಬಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೊರಗಿನವಳಂತೆಯೇ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಯಿಯಿಲ್ಲದ ತವರು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪೋಷಣೆ, ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದ ಆದರಿಸುವವರು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳು ತವರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧಗಳು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರಬೇಕೆಂದರೆ ತಾಯಿಯ ಅಕ್ಕರೆ ಯಾವಾಗಲು ಜೀವಪರವಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವಳ ಮನೋಭಿಲಾಷೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿರ ಬದುಕಿಗೆ ತವರೆಂದು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅನಾಥಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವಳನ್ನು ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಕಷ್ಟವೋ ಸುಖವೋ ಎಂದು ಏಣಿಸದೆ ಅವಳು ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಕಡೆಗೆ ವಾಲುತ್ತಾಳೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೊಟ್ಟಮನೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ, ಅತ್ತೆ-ಮಾವರಿಗೆ ವಿಧೇಯಳಾಗಿ ಮತ್ತು ನೆರೆಹೊರೆಯವರ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗದಂತ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುವಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ತಾಯಿಯ ಉಪದೇಶವೂ ವಾಸ್ತವ ಕಟುಸತ್ಯವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದೆ.

"ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವಿನಂತೆ ತವರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದವಳು
ಎಲ್ಲಾ ಗೆಳತಿಯರಲ್ಲಿ ತಾವರೆ ತಾನಾದವಳು
ಕಲ್ಲೆದೆಯ ಅತ್ತೆಯ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹೇಗಿಹಳು

ಹಲ್ಲಿಯ ತೆರನಾಗಿ ಸೊರಗಿ ಸಣ್ಣಾಗುವಳು
ನೆಗೆಯಣ್ಣಿಯರೆಲ್ಲರಲಿ ನಗುತ ಬಾಳುವುದೆಂತು
ಜಗಳಾಡಿ ಹೊಡೆದರೆ ಸಂತೈಪರಾರುಂಟು?
ಮುಗಿಲಲ್ಲಿ ಮಂಜಿನ ಹೊಗೆತುಂಬಿ ಬಯಲಾದಂತೆ
ಜಗದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಾಳ್ವೆ ಕನಸಿನಂತೆ"[೨೨]

ತಾಯಿಯು ಕೂಡಾ ತಾನಿದ್ದ ಮನೆಗೆ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಬಂದವಳು. ಸೊಸೆ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆಯ ಈ ಎರಡು ಸ್ಥಾನಗಳ ಸಂವೇಧನೆಯು ತಾಯಿಯಾದವಳಿಗಿದೆ. ಅತ್ತೆ ಎಂಬ ಸ್ಥಾನ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ರೂಪಿಸಿದಂತಹದ್ದು. ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವಂತಹ ಒತ್ತಡವು ಅತ್ತೆಯಾದವಳಿಗಿದೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿಯಾ ಎಲ್ಲಾ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಾಳು ಪುರುಷಾಧೀನದಲ್ಲಿ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿದೆ.

ಗಂಡಿನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ದೌರ್ಜನೆಗಳನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ವಿರೋಧಿಸುವ ಹೋರಾಟದ ಮನೋಭಾವವು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಆಗುವ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ದನಿಯೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೆ ವಿರೋಧಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಯಜಮಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉತ್ಪಾದನೆ ಲಾಭವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ವಂಚನೆಯಿಂದ ಅಸಾಯಕಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅವಳದಾಗಿದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಗೋಳಟ್ಟಿ ಬನ್ನಿಯ ಮರಬೆಂದೋ
ಅಲ್ಲಿ ಸನ್ಯಾಸಿ ಮಠ ಬೆಂದೋ ಹಾರಾವ್ರ
ಪಂಚಾಂಗ ಕತ್ತಿ ಉರಿದಾವೋ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವ ಮಠ, ಶ್ರೀಸಾಮನ್ಯರ ಮೇಲೆ ಡಾಂಭಿಕತೆಯನ್ನ ಬಿತ್ತುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಮತ್ತು ದರ್ಪ ದೌರ್ಜನ್ಯದಿಂದ ಜನರನ್ನು ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವ ಪ್ರಭುತ್ವಶಾಹಿಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೆಣ್ಣು ಇಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿಯೆತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವಳು ಹೆಣ್ಣು, ತನ್ನ ಗೋಳಿಗೆ ಕಾರಣರಾದವರನ್ನು ಶಪಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಒಬ್ಬಳನ್ನು ಅಳಸೀದ ಒಬ್ಬಳನ್ನು ನಗಿಸೀದ
ಇಬ್ಬಂದಿಕಾರ ಜವರಾಯ್ನ ಮಗ್ಗುಲಿಗೆ
ನೆಗ್ಗಲು ಮುಳ್ಳು ಮುರಿಯಾಲಿ

ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆ ಎಂಬ ವೈರುದ್ಯಗಳ ನಾಕ ನರಕಕ್ಕೆ ಪುರುಷನೇ ಕಾರಣ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಎನ್ನುವ ವ್ಯಂಗ್ಯ ದನಿಯಲ್ಲಿ ನೆಗ್ಗಲು ಮುಳ್ಳು ಮುರಿಯಾಲಿ ಎಂದು ತನ್ನ ನರಕ ಸದೃಶ್ಯವಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಕಾರಣೀಭೂತರಾದ ಜವರಾಯನನ್ನು ಶಪಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಶೋಷಕವರ್ಗ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಬದುಕಿನ ಅಂಧಶ್ರೇದ್ಧೆಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮಾಡಿದ್ದಾಳೆ. ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಯಾಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಅದೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ದೋರಣೆಯಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ವಾಸ್ತವ ಅವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಉದ್ಧೇಶಿತ ಅಥವಾ ಅನುದ್ಧೇಶಿತ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಹಠಾತ್ತನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ಶೋಚನೀಯ ಬದುಕಿನ ಹತಾಶೆಯು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದು ನಿಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನ್ಮ ಸುಣ್ಣಾಗಿ ಕುದಿಯಾಲಿ
ಗಾಣದಿಂಡಿಯಾಗಿ ನುರಿಯಾಲಿ ಶಿವರಾಯ
ದೀವದೆಣ್ಣೆಯಾಗಿ ಉರಿಯಾಲಿ

ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬದುಕು ಪರರ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಸವೆದು ಸವೆದು ಉರಿದೋಗಿದೆ, ಈ ಪ್ರಾಪಂಚಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಿರುವ ಅಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಅಪಮಾನದ ಸವಾಲುಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ತಾನು ದೀವಿಗೆ ತೈಲವಾಗಿ ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ತನ್ನನ್ನು ಉರುವಲಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

"ಅತ್ತಾರೆ ಬಿಡದಿಲ್ಲಾ ಮುತ್ತೀನ ಕಣ್ಣೀರು
ಚಿಕ್ಕಂದಿನ್ನಲ್ಲಿ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಬರಹ
ದಃಖ ಮಾಡಿದರೆ ಫಲವಿಲ್ಲ

ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟೋಕಿಂತ ಮಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದರೆ
ಮಣ್ಣೀನ ಮೇಲೊಂದು ಮರವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ರು
ನಾ ದಾರಿಗಾರರಿಗೆ ನೆರಳಾದೆ."[೨೩]

ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಹೀಗೇಯೆ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಮೀರಲು ಸಾದ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ವಾರ್ಥ, ಅಮಾನವೀಯ ಬದುಕಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದಕಿಂತ ಮಣ್ಣಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದೆ ಲೇಸು ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ.

ಪರಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಬದುಕಿ ಸಾರ್ಥಕತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ಗಿಡಮರಗಳ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಉತ್ತಮ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಮನಸನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಹುಯಾತನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. 'ಹೆಣ್ಣು ಹೋದಾಗ ಹಡೆದವ್ವ, ಸಿಟ್ಟಾಗಿ ಹರನಿಗೆ ಬೈಯಬೇಡ' ಎಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಹೇಳುವ ಅವಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾಯಿಯಲ್ಲಿಗೆ ನಿವೇದನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

"ಕೋಳಿ ಕೂಗ್ವಾದು ಅದು ನಮ್ಮ ರಾಜ್ಯವೇ
ಕಾಕಿ ಕೂಗ್ವದೂ ಅಡವ್ಯಲ್ಲಿ
ಕಾಕೀ ಕೂಗ್ವಾದು ಅಡವೀ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲೀ
ಹಾಂಗಿರುವುದೇ ನನ್ನ ಹಿರಿಯಕ್ಕ

ತೋಳುಬೇಯ ಗಿಡು ಹುಟ್ಟಿ ಚೋಳುಚಮ್ಮಗೆ ಮರಿಯಾದೆ
ನಾ ಹುಟ್ಟಿ ಪರರ ಮನೆಯಾದೇ ದೇವರೆ
ಮಾನ ಬಂಗಕ್ಕೇ ಗುರಿಯಾದೆ

ಹುಟ್ಟುವಾಗ ತರಲಿಲ್ಲ ಹೋಗುವಾಗ ಒಯ್ಯಲಾರೆ
ಸುಟ್ಟುಸುಟ್ಟು ಸುಣ್ಣದರಳಾಯ್ತು
ಕಷ್ಟವನು ಬಿಡಿಸೊ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಡೆಯಾ"[illegible]

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೆ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಕಾಣುವ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳುವಾಗಲೂ ಸಹ ತಾರತಮ್ಯ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಇನ್ನೂ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಅನ್ಯಾಯ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಬದುಕಲ್ಲಿ ನಾವುಗಳು ಸುಟ್ಟು ಸುಣ್ಣದರಳಾಗಿದ್ದೇವೆ. ಎನ್ನುವ ಅವಳ ನಿವೇದನೆಯು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಮಾಗೀಯ ಮಳಿಗಾಲ ಹ್ಯಾಗಿದ್ದಿ ಕೋಗಿಲ
ಆಗರ ಭಾಳ ಅಡಕೀಯ ಬನದಾಗ
ಕೂಗ್ಯಾಡಿ ಹೊತ್ತು ಕಳೆದೇನ.

ಪುರುಷನ ದರ್ಪ, ದೌರ್ಜನ್ಯ ಅಧಿಕಾರದ ಮದದ ಅಬ್ಬರದಲ್ಲಿ ಮಾಗೀಯ ಕಾಲದ ಕೋಗಿಲೆಯಂತೆ ಮಾಗಿಯಾಗಿದ್ದೆ. ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಸದಾ ಪುರುಷ ಎದುರು ಮಾತೆತ್ತದೆ ಮೂಗಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ಎಂಬುದು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೋರಣೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವ ನೈಜತೆಯು ಅವಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಆಸರಕ್ಕೆ ಅಳದಿಟ್ಟ ಬ್ಯಾಸರಕಿ ಬಳದಿಟ್ಟ
ಚಿಂತಿ ಕಾಲಾಗ ತುಳಿದಿಟ್ಟ ಈ ದೇಹ
ಶೀಲ ಮಾಡಿಟ್ಟ ಜನದಾಗ

ಗೊಂಬೆಯ ತೆರನಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನ್ಮವನ್ನು ಆಸರಕ್ಕೆ ಬೇಸರಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಚಿಂತಿ ಕಾಲಾಗ ತಿಳಿದಿಟ್ಟ ಈ ದೇಹಕ್ಕೆ ಶೀಲವನ್ನು ಮಾಡಿಟ್ಟು, ತನ್ನನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಂದನಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನದೆನ್ನುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಕಂಬಕ್ಕೆ ಉರಲ ಹಾಕಿ ಇಂಬಾಗಿ ನಿಂತರ
ಹಿಂಗಾದ್ರೆ ನನ್ನ ಜಲ್ಮ ಹೋಗಲಿಲ್ಲತ್ತಿಗಿ
ಹಂಗಾದ್ರೆ ನನ್ನ ಜನ್ಮ ಹೋಗಲಿಲ್ಲತ್ತಿಗಿ

ಅತ್ತೆಯ ಅಧಿಕಾರ-ದರ್ಪವು ಸೊಸೆಯಾದವಳ ಮೇಲೆ ದಿನೇ ದಿನೇ ಸವಾರಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ನೀರಿಗೆ ಹೋದಲ್ಲಿ ಬಂದಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯು ಸೊಸೆಯನ್ನು ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಳಂಕ ಹೊರಿಸಿ ಗಂಡನಿಂದ ದೂರ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಸಾವೇ ಗತಿ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿವೇದನೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ರೋದನದಿಂದ ಮಹಿಳೆಯ ವಿಮೋಚನಾ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಸಾರಣವಿಲ್ಲದ ಮನೆ ಸಾರಿಸಿ ಫಲವೇನು
ಬಾಳೆ ಸುಳಿಯಂಗೆ ಸೊಸೆಯಿದ್ದು। ಫಲವೇನು
ಬಾಗುಲಾಗಾಡೋ ಸಿಸುವಿಲ್ಲ.

ಗಂಡನ ಮನೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿ ಬಂಧನಗೊಳಿಸುವ ಕೋಟೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕಿಯ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರವಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ವಿಧಿಸಿದ ಸಂಕೋಲೆಗಳಿಂದ ವಿಮೋಚನೆಯಲ್ಲಿ ಪರಪುರುಷನ ಸಂಗ ಬಯಸಿದ ಹೆಣ್ಣು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಭಯದಿಂದ ತಮ್ಮ ಪ್ರೇಮ-ಪ್ರಣಯವನ್ನು ರಹಸ್ಯವಾಗಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಗೌಪ್ಯವಾಗಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ನಲ್ಲನನ್ನು 'ಗಿಣಿಯಾಗಿ ಬರೋ ಹೊಸಲಿಗೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. 'ಪಂಜರದ ಗಿಣಿ ನಾ ಬರಲಾರೆ' ಈ ಬಂಧನಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಿ ಬರಲಾರೆ, ಎಂದು ನಲ್ಲನಿಗೆ ಹೇಳುವಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರು ಪರ ಪುರುಷನನ್ನು ಬಯಸಿದರೆ ಅವಳನ್ನು ವ್ಯಭಿಚಾರಣೆ ಎನ್ನುವ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

"ಅತ್ತೆ ಕಾಣದ ಹರವಿ ಮಾವ ನೋಡದರವಿ
ಮತ್ತೆ ಮೈದರಸು ಅವರರಿಯದ ಹರವಿಯ
ನಾ ಇಪ್ಪತ್ತೆರಡು ವರ್ಷ ಬಳಸಿದ್ದೆ ಅದು ಈಗ
ಛಿದ್ರವಾಯಿತು ಧರೆಯಲ್ಲಿ"[೨೫]

ಇಲ್ಲಿ ಅರವಿ ಎನ್ನುವ ಉಪಮೇಯದ ಬಳಕೆ ಅವಳ ಬದುಕನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶೀಲ-ಪಾತಿವ್ರತೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಗೌಪ್ಯವಾಗಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದು. ಆ ಹರವಿ ಅಟಾತ್ತನೆ ನುಚ್ಚುನೂರಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸಿಲುಕಿಸುತ್ತದೆ.

೪.೩ ಅತ್ತೆಸೊಸೆಯರ ವೈರುದ್ಯತೆ

ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯರ ವಾಗ್ವಾದವು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅತ್ತೆಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ದಿಯಾಗಿ ಸೊಸೆಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟು ಸೊಸೆಯ ಮೇಲೆ ಒಬ್ಬರನೊಬ್ಬರು ಅಂಕುಶಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ತೊಡಗಿರುವುದು ಅತ್ತೆಯನ್ನು ಸೊಸೆ ತನ್ನ ಅಂಕುಶದಲ್ಲಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ತಾನು ಇಟ್ಟಂತೆ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಅವಳ ಮೇಲೆ ಮನಬಂದಂತೆ ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಕಟ್ಟೆಳೆಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಸದಾ ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವುದು. ಇಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಅತ್ತೆಯು ಮೊಸರಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲು ಹುಡುಕುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಸೊಸೆ ಮಗನಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಮಗನೆಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ದೂರ ಮಾಡುತ್ತಾನೋ ಎಂಬ ಆತಂಕವು ಅವಳಲ್ಲಿ ಮನೆಮಾಡಿರುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಮಾತಿನಿಂದ ತನ್ನ ತಾಯಿಯನ್ನು ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರತಳ್ಳುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಜನಪದರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಂದು ವಾಸ್ತವತೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಕೆಡವಿ ಹಾಕಬಹುದು ಎಂಬ ಭಯದಿಂದ ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯಾದವಳಿಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಒಂದು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಹಿಸದೆ ತಾನೇ ನಿಭಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಪಿತೃ ಕುಟುಂಬವೇ ಆದರೂ ಸಹಿತ ಪರುಷ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದ ಚ್ಯುತಿಬರದೇ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಇರುವ ಮನೋಭಾವ ಅತ್ತಿಯಂದಿರರಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯರ ಸಂಘರ್ಷಯುಕ್ತವಾದ ಜೀವನದ

ಮೂಲ ಆಶಯ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮಾತ್ರ ಯಾರ ಪಕ್ಷವೂ ವಹಿಸದೇ ಇರುವುದು ಕಂಡುಬರುವಾಗ ಕೆಲವೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರ ಪರವಾಗಿಯೂ ಅಥವಾ ಪಕ್ಷಪಾತ ದೋರಣೆ ನಿಲುವು ತಾಳಿದರೂ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸದೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ದೂರದ ಬೆಟ್ಟ ನುಣ್ಣಗೆ ಎನ್ನುವ ನಾಣ್ಣುಡಿಯಂತೆ ಅತ್ತೆಮನೆಯ ಸೊಸೆಯಾದವಳಿಗೆ ಸುಖದ ಸೋಪಾನವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೊಂದು ಅಂಧಾಕಾರದಿಂದ ಕೂಡಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲೆ ವಿಧಿ ಲಿಖಿತವಾಗಿರುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತಾಯಿಯಾದವಳು ಉಪದೇಶ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

"ಅಪ್ಪನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತೇಳ್ ಚೆನ್ನೆಮಣೆ
ಎಪ್ಪತ್ತೇಳ್ ಮಂದಿ ಗೆಣತಿಯರು ಒಡಗೂಡಿ
ಅತ್ತೆಮ್ಮ ಕೆಲಸ ಕಲಿಲಿಲ್ಲ"[೬]

ಅತ್ತೆಮನೆ ಎಂದರೆ ಸೊಸೆಯರಿಗೆ ಸುಖದ ಸೋಪಾನವಲ್ಲ ಅತ್ತೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹಗಲಿರುಳು ಬಿಡುವಿರದೆ ಶ್ರಮಹಿಸಿ ದುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಡುಗೆ ಮಾತ್ರ ಮಾಡಿದರೆ ಸಾಲದು. ಕಟ್ಟಿಗೆ ಹೊರೆ ಹೊರಬೇಕು, ಹುಲ್ಲು ಹೆರೆಯಬೇಕು, ಹಟ್ಟಿಗೆ ಸೊಪ್ಪಿನ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಹೊತ್ತು ತರಬೇಕು, ಹಟ್ಟಿಗೊಬ್ಬರ ಸಾಗಿಸಬೇಕು. ತನಗೆ ಹೊರೆಯಾಗಿರುವ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಅತ್ತೆಯಾದರೋ ಸೊಸೆಗೆ ವಿನಾಯಿತಿ ಕೊಡುವವಳಲ್ಲ. ಎನ್ನುವ ಸೊಸೆಯರ ಬದುಕಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಈ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯವು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ.

ಎಪ್ಪತ್ತೇಳ್ಮಂದಿಯ ಅತ್ತ ಮೂಲೆಲ್ಲಿಡು
ಹಟ್ಟಿಗೊಬ್ಬರವ ತೆಗೆ ಬಾರೆ ನಿನ್ನಪ್ಪ
ದೊರೆವ ಮಾಡಿದರೆ ನಮಗೇನು

ಸೊಸೆ ರಾಜನ ಮಗಳಾದರು ಅತ್ತೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಗೆ ಅಧೀನಳು. ಅವಳು ಅತ್ತೆಯ ಆಜ್ಞೆಯ ಮೇರೆಗೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವಳ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಗಂಡನಿಗಿಂತ ಅತ್ತೆಯೇ ನಿರ್ಣಾಯಕಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅತ್ತೆಯು ಸೊಸೆಯನ್ನು ತರಬೇಕಾದರೆ ಕುಲ, ಶೀಲ, ದೇಹ, ಕೀರ್ತಿ, ವಿದ್ಯೆ, ಧನ, ಇಷ್ಟಮಿತ್ರರ ಆಧಾರ ಎಂಬ ಏಳು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂದು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆಯು ಸೊಸೆಯರ ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

"ಅತ್ತೇಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತಾರು ಬೈಗಳು
ಉತ್ತರ ಬೇಡ ನನ ಮಗಳೆ ನಮ್ಮತ್ತೆ
ನಿನ್ ಉತ್ತಮರ ಮಗಳೆಂದು ಕರೆದಳು

ಅತ್ತೆ ಮಾವರಿಗಂಜಿ ಮತ್ತ ಮೈದುನರಿಗಂಜಿ
ಹಟ್ಟೀಲಿ ಅಳುವ ನೆರೆಗಂಜಿ ಮಗಳೆ
ನೀನು ಅತ್ತೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಳವ್ವ

ಅತ್ತೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮುತ್ತಾಗಿ ಇರಬೇಕು
ಹೊತ್ತಾಗಿ ನೀಡಿದರೆ ಉಣಬೇಕು ತೌರೂರ
ಉತ್ತಮರ ನೆರೆ ಇರಬೇಕು"[೨೭]

ಈ ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಪದ್ಯಗಳು ಗಂಡನ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಹೋಗುವಾಗ ಅತ್ತೆ ಮನೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆ-ಗಂಡನ ಮನೆ ಇವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತವೆ. ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಬಂದವಳನ್ನು ಹೊರಗಿನವಳಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ, ಮಾವ, ಗಂಡ, ಮೈದುನ ನಾದುನಿಯರಿಂದ ಎಷ್ಟೇ ಅಪವಾದ ಬಂದರೂ ಕಿರುಕುಳವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದರು ಪತಿರಾಯನ ಮನೆಯೇ ಸ್ಥಿರವೆಂದು ಸಾರುತ್ತವೆ. ಎದುರಾಡದೇ ಬದುಕುವ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಬಾಳುವುದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನ್ಮದ ಪರಮಾರ್ಥವೆಂದು ತಿಳಿಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅತ್ತೆ ಮಾವರಿಗಂಜಿ, ಅತ್ತೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹತ್ತಾರು ಬೈಗಳು' ಹಾಗೂ ಅತ್ತೆಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮುತ್ತಾಗಿ ಇರಬೇಕು. ಎಂದು ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿರುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಡಲ ಮುತ್ತು ಆಕರ್ಷಣೆಯ ವಸ್ತು. ಎಷ್ಟೇ ಓರೆಗಚ್ಚಿ ನೋಡಿದರೂ ಕೂಡಾ ನಿಜರೂಪ ಅಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾವಿರ ಕಾಲ ಬದುಕಿದರೂ ಅದರ ಹೊಳಪು ಮಾಸದು ಹೀಗೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಮುತ್ತಿನ ಮಣಿಗೆ ಹೊಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆ ಮಣಿಯ ನೈಜತೆಯು ಕೂಡಾ ತಮಗೂ ಇದೆ. ಪರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಷ್ಟೇ ನಮ್ಮನ್ನು ಓರೆಗಚ್ಚಿ ನೋಡಿದರೂ ಕೂಡ ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದಂತೆ ತಮ್ಮ ನೈಜತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

"ಹುಟ್ಟಿರುಡಬೇಕು ಪುಟ್ಟಾಣಿಯ ಸೀರೆಯ
ಸುತ್ತ ಕಟ್ಟಿ ನೀರ ಹೊರಬೇಕು ತಾಯವ್ವ
ಅತ್ತೆ ಇದ್ದ ಮನೆಗೆ ಕೆಡಬೇಕು
ಅತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಾರೇನೋ
ಉತ್ತಮರ ಹೆಣ್ಣ ಬಯಲೀಗೆ ತರಬೇಕೆಂಬ
ಚಿತ್ತ ಇತ್ತವೇನೋ ಮನದಾಗೆ,

ಮಾತುಗಂಟು ಮಗಳಲ್ಲ ತಾಟಗಿತ್ತಿ ಸೊಸೆಯಲ್ಲ
ತೂಪುರದ ಚಕ್ಕೆ ಒಲೆಗೆಲ್ಲಾ ತೌರಿಗೆ
ಮಾತು ತಂದೋಳು ಮಗಳಲ್ಲಾ"[೨೮]

ಈ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅತ್ತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗಳ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಸೊಸೆ ಇರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮಾತಿನ ತಿರುಳು. 'ಅತ್ತಿ ಹಣ್ಣ ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಾರೇನೋ' ಎಂಬ ಮಾತು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಓರೆಗಚ್ಚಿ ನೋಡುವಂತೆ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣು ಎಷ್ಟೇ ಮೃದುವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅದರ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೇ ಉಳುಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಾಹ್ಯ ಮತ್ತು

ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಹೆಣ್ಣು ಪಾವಿತ್ರತೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಘನತೆಯ ಮನೆತನದವಳಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಅತ್ತೆಯ ಅಭಿಮತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ಧೇಶವು ಸೊಸೆಯಿಂದ ಹರಿದು ಬರುವ ಸಂಪಿತ್ತಿನ ಲೆಕ್ಕಚಾರಗಳು ಅತ್ತೆಯ ಮನೋಭಾವನೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ 'ಉತ್ತಮರ ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣು' ಎಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ 'ಹೊನ್ನು ಹೆಣ್ಣು, ಮಣ್ಣು' ಈ ಮೂರು ಸಂಪತ್ತೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನೂ ಆಸ್ತಿಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಲಾಭ ನಷ್ಟವೆಂದು ಕುರಿತ್ತಾದ ಎಂಬ ಲೆಕ್ಕಚಾರ ವರದಕ್ಷಣೆಯಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಿಡುಗಿನ ಉಗಮಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕಾಳಿ ಕಾಳಗಬೇಡ ಟಗರ ಸನ್ನಾಯ ಬೇಡ
ನ್ಯಾಯ ಕಟ್ಟೇಲಿ ನಿಲುಬೇಡ ತಮ್ಮಯ್ಯ
ನ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದೆಣ್ಣ ತರಬೇಡ

ಪುರುಷನಿಂದಲೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ವಿಷಾಧವೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿಗೆ ಕಂಟಕವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುವುದು. ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಾಳಿ ಎಂದು ಆರೋಪಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅಪವಾದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗರತಿ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಕಾಳಿ ಕಾಳಗಬೇಡ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಬಿದ್ದೆಣ್ಣ ತರಬೇಡ ಎಂಬ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಆಶಯವು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಆರೋಪವನ್ನು ಹೊರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಾಗ ತನ್ನದೆ ಆದ ಬದುಕನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಗೋರವಾದ ರೂಪಧರಿಸಿ ನೋಡುವ ಗ್ರಹಿಕೆ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಿಸುವ ಈಗಾಗಲೇ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

"ಲಚ್ಚ ಚಿನುಬೆಲ್ಲ ಕಚ್ಚೀ ತಿಂಬಲು ಬಲ್ಲೇ
ಲತ್ತಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡಬಲ್ಲೇ ಮಾವಯ್ಯ
ದೂರಿನ ಬಾವಿ ನೀರ ಹೊರಲಾರೆ"[೨೯]

ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಹಟಾತ್ತನೆ ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒತ್ತಡದ ಬದುಕಿಗೆ ಸಿಲುಕಿಸಿವೆ. ಆದರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಚಯವಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಅತ್ತೆಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ದಿಕ್ಕರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಕುಟುಂಬದ ಆಚೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ಅಪಕೃತಿಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕ್ರೂರವಾಗಿಯೇ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವಾಗ ಮಾವನಿಗೆ 'ದೂರಿನ ಬಾವಿ ನೀರ ಹೊರಲಾರೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಮಾಸ್ತವವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಬೆಳಗು ಬಿಡುವಿಲ್ಲ ಬೈಗು ನಿದ್ದೆಯಿಲ್ಲ
ಪಡುವ ಓಸೆಗೆ ಕೊನೆಯಿಲ್ಲ ಹೀಗಿದ್ದು
ಭಂಗದ ಕೂಳಲ್ಲೊ ಶಿವರಾಯ

'ಭಂಗದ ಕೂಳು' ಎಂದು ಅವಳ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಶೋಚನೀಯ ಬದುಕನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಜೀತವಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದು ಒಂದೊತ್ತಿನ ಕೂಳಿಗೂ ಭಂಗಪಡಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಎಂದೂ ಹೇಳುವ ಅವಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬವೇ ಎಲ್ಲಾದರಲ್ಲಿಯೂ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಇದರ ಗುಲಾಮಳಾಗಿಯೇ ಸಂಪಾಧಿಸುವ ದುಡಿಮೆಯ ಮೇಲೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಅಧಿಕಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಪುರುಷನ ಸ್ವತ್ತೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಗಂಡನ ಸೇವಕಳೆಂಬಂತೆ ದುಡಿಯುವ ಹೆಂಡತಿಯ ಸ್ಥಾನವೇ ಅಭದ್ರ ಹಾಗೂ ಅಪ್ರಧಾನತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಶೋಚನೀಯ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುವ ಅವಳು ತಾನು ಇದ್ದರೇಷ್ಟು ಹೋದರೇಷ್ಟು ಎಂದು ಭಂಗದ ಬದುಕು ತನ್ನದೆನ್ನುವ ವಿಷಾಧವನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಹ ಮಾತು ಭಂಗದ ಕೂಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯತನದ ಅತ್ತೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಧನಿಯೆತ್ತುವ ಮೂಲಕ ಅವಳು ಇಡೀ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಗಂಡನ ಮನೆಯ ಚಂಡ ಸೀಗೆಯ ಗುತ್ತಿ
ಅತ್ತೆಯೆಂಬೋಳು ಉರಿಮಾರಿ ಗಂಡನ
ಕಂಡರೆ ಮೈ ನಡುಗಿ ಬೆವರಿತು.

ಗಂಡನ ಕಂಡರೆ ಮೈ ನಡುಗಿ ಬೆವರೀತು ಇಂತಹ ಶೋಚನೀಯ ಸಂಗತಿಯನ್ನ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಅವಳು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಮಾಡುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಅತ್ತೆಯೆಂಬೋಳು ಉರಿಮಾರಿ' ತನ್ನ ಬದುಕು ಅವಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಉರಿದು ಬೂದಿಯಾಗಿತು. ಬಂಡತನದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ಗಂಡನಿಗೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂವೇದನೆ ಅರ್ಥವಾಗದು ಇಂತಹ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

"ಅತ್ತೆ ಮಾಡುವ ಮಾಟ ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳಾಲಿ
ನಾನಿದ್ರು ಕೂಡಾ ಭೂಮೀಲಿ ನಾಯಿಯ
ಮರಿಯಂತೆ ಜನ್ಮ ನನಗೀಗ

ಚಿಂತೆಯಾದೇನು ಯಾರಿಗೆ ಹೇಳಲಿ
ಅತ್ತೆ ಎಂದರೆ ಮುನಿಸ್ಯಾಳು ಸಿಡುಕ್ಯಾಳು
ಗಂಡ ಎಂದರೆ ಗುಡುಸ್ಯಾಳು"[೩೦]

ಈ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸಾಯಕತೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿದೆ. ಈ ಅಸಹಾಯಕತದಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ವಿಷಾಧದಿಂದಲೇ ಕುಟುಂಬದ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಅಸಹನೆ ತೋರುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ "ಗಂಡನೆಂದರೆ ಸಿಡುಕ್ಯಾಳು, ಗಡುಸ್ಯಾಳು" ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಮಾತಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗಾಗುವ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಶೋಚನೀಯ ಬದುಕಿನ ಯಶೋಗಾಥೆಯನ್ನು ಯಾರು ತಾನೇ ಆಲಿಸುತ್ತಾರೆ? ಮತ್ತು ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ

ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ತಾನು ಯಾರಿಗೂ ಬೇಡವಾದವಳು? ಎಂದು ಅವಳಲ್ಲಿನ ಅನಾಥಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಪಾಪಿ ಹೊಟ್ಟೇಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಗೊಪಿಗೆ ಸೊಸಿಯಾದೇ
ಮಾನಗೆಟ್ಟವರಿಗೆ ಮದಿಯಾದೆ ಗೋವಿಂದಾ
ನನ್ನಟ್ಟಿ ಬಂಗಾ ಬರಲಮ್ಮ

'ನನ್ನಟ್ಟಿ' ಎಂದರೆ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ತವರುಮನೆ ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಭಂಗಾ' ಎಂದರೆ ಆಡುನುಡಿಯಲ್ಲಿ 'ಬರ'ವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ನಿರ್ಗತಿಕತನ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಉಂಟು. ಸೊಸೆಯಾದವಳು, ಗಂಡನ ಮನೆಯ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ತವರುಮನೆಯವರೇ ಕಾರಣ. ನನ್ನಟ್ಟಿ 'ಬಂಗಾ ಬರಲಮ್ಮ' ಎಂದು ತವರು ಮನೆಯನ್ನು ಶಪಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅತ್ತೆಗಾಗಲಿ, ಗಂಡನಿಗಾಗಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂವೇದನೆ ಅರ್ಥವಾಗದು. ಅವರ ಅಮಾನವೀಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನವಾಗಿಯೇ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಹೊರಹಾಕುತ್ತಾಳೆ.

ಅತ್ತೆ ಬರುವ ಹೊತ್ತು ನೆತ್ತಿ ಕಾದಾಹಂಗೆ
ಮಾವ ಬರುವ ಹೊತ್ತು ಮಾವಿನಣ್ಣಂಗೆ ನನಗೆ
ಮಾವ ಅಂದ್ರ ಬಲುಪ್ರೀತಿ

ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯರ ಸಂಬಂಧವು ಶ್ರಮಿಕ- ಮಾಲಿಕ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯ ಚಿಂತನೆಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಅದಾಯ ಮತ್ತು ಲಾಭದ ಗಳಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವವಹಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯ ಮನೋಭಾವನೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಮನೋಭಾವನೆಯು ಸೊಸೆಯನ್ನು ದುಡಿಯುವ ಶ್ರಮಿಕಳು ಎಂಬಂತೆ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ಪೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಗೋಪನೆಯಂತಹ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಎಂದಿಗೂ ಅಕ್ಕರೆಯಿಂದ ಕಾಣದೇ ಅಂತರದಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತದೆ.

೪.೪ ಸತಿ-ಸವತಿಯರ ವಿರೋಧ ನೆಲೆಗಳು

ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯವೆಂಬುದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಗಂಭೀರ ವಿಚಾರವಾಗಿದೆ. ಪತಿಯ ಬಹುಪತ್ನಿಯರ ಮದ್ಯಯೇ ಉಲ್ಬಣಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಘರ್ಷವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೀಜ ಬಹಪತ್ನಿತ್ವ ಎಂಬುದು. ಮೊದಲ ಸತಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಬೇರೊಬ್ಬಳು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬ ಆತಂಕದಿಂದ ಗಂಡನ ಮರುಮದುವೆಗೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಸಾಲದೆ ದ್ವೇಷ ಅಸೂಯೆ ಅಥವಾ ಮಾತ್ಸರ್ಯದ ಮುಖವಾಡ ಧರಿಸಿ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣವೂ ವಿನಃಕಾರಣ ಮನಸ್ತಾಪಗಳು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸತಿ ಸವತಿಯರ ಮದ್ಯೆ ಜರುಗುವ ಶಿಕ್ಕಾಟ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸತಿ ಸವತಿಯರಿಬ್ಬರೂ ಗಂಡನಿಗೆ ಪತ್ನಿಯರೇ, ಆದರೆ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದ ಗಂಡನಿಗೆ ಯಾರೂ ಹೆಚ್ಚು ಅಲ್ಲ, ಯಾರೂ ಕಡಿಮೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ತನ್ನ ಆಸರಕ್ಕೆ ಬೇಸರಕ್ಕೆ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷಾನ ರಾಜಕೀಯ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಅಮಾಯಕಳಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುವಳು ಹೆಣ್ಣು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಗಂಡು ಅಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವಾಗ ಹೆಣ್ಣು ಆಜ್ಞಾಧಾರಳಾಗಿ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧಳಾಗಿ ಬದುಕುವುದು ಆದರ್ಶಧರ್ಮ ಎಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪತಿಯ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗೆ ಪಾತ್ರಳಾಗಿರಬೇಕು, ಅದೇ ಸತಿಪತಿಧರ್ಮ ಎಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗಿರುವಲ್ಲಿ ಪತಿಗೆ ತಾನೆಚ್ಚೋ ಎನ್ನುವ ಮನೋಭಾವನೆಯಿಂದ ಓಲೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಪತ್ನಿಯರಿಬ್ಬರೂ ಪೈಪೋಟಿಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗಂಡ ಸವತಿಯರನ್ನು ತರುವುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವೊಂದು ಕಾರಣಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಹೆಂಡತಿ ಬಂಜೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥಹ ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯದ ಒಳ ಜಗಳವೂ ಕುಟುಂಬದ ಇತರೆ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಬೇರೊಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾವಿರ ಕೊಟ್ಟರು ಸವತೀಯ ಮನಿ ಬ್ಯಾಡ
ಸಾವಿರದ ಮ್ಯಾಲ ಇನೂರು ಕೊಟ್ಟರು
ಮಲಮಕ್ಕಳಿರುವ ಮನಿಬ್ಯಾಡ

ಸವತಿಯ ಮನೆಯ ಸಹವಾಸವೇ ಬೇಡ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ನಿರ್ಧಾರವು ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಕುಟುಂಬದ ವಾತಾವರಣದ ಅರಿವು ಅವಳಿಗೆ ಇದೆ. ಗಂಡನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸೊಸೆ ಪ್ರವೇಶಿದಾಗ ಅತ್ತೆಯಿಂದ, ಗಂಡನಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತರುವಾಯ ಬೇರೊಂದು ಹೆಣ್ಣು ಸವತಿಯಾಗಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದರೆ, ತನ್ನ ಗಂಡನ ಮೊದಲ ಪತ್ನಿಯಿಂದಲೂ ಅಪನಿಂದನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂಬ ಆತಂಕವೂ ಪುರುಷ ರೂಪಿಸಿರುವ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯದ ಬದುಕನ್ನು ಜನಪದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬಹುಮುಖ ನೆಲೆಯಿಂದ ತಳಸ್ಪರ್ಶ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಬೆದರಿಕೆಯಿಂದ ಪುರಾಣ ವಸ್ತುವನ್ನು ಉಪಮೇಯವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣ ವಸ್ತುವಿನ ತಳಪಾಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯೆಂಬಂತೆ ಸೃಜತೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಗೆಗೌರಿ, ಗಂಗಿಮಾಳಮ್ಮ-ಕೊಮಾಲಿ, ಇವರಿಗೆ ದಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪುರಾಣ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮೂಲಕ ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ ಅಳಲನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪತಿರಾಯ ಶಿವ ಆಗಿದ್ದರು ಸಹ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆ ಮತ್ತು

ಜನಾಂಗಿಕ ಅಂಶದಿಂದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಲೌಕಿಕ ಶಿವ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರ ಬದುಕಿಗೆ ಹತ್ತಿರ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಶಿವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿದಿನ ಸವತಿಯರ ಮದ್ಯೆ ತಿಕ್ಕಾಟ, ಜಗಳ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಶಿವನ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಜುರುಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಗಂಗೆ ಗೌರಿಯ ಜಗಳವನ್ನು ಶಿವ ನೋಡಿಯೂ ನೊಡದಂತೆ ಅವರ ಗೋಜಿಗೂ ಸುಳಿಯದಂತೆ ಮೌನವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೂಲಕ ಶಿವ ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನು ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಗೌರಿ ತಾನು ಮುಡಿದು ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಹೂವನ್ನು ಮಗ ವೀರಣ್ಣನ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಸವತಿಯಾದ ಗಂಗೆಗೆ ಮುಡಿಯಲು ಕಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಬಾಡಿದ ಹೂವನ್ನು ನೋಡಿದ ಗಂಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ಬೇಲಿಗೆ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಇದೇ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಸಂಗತಿಯು ಅವರೀರ್ವರ ಮದ್ಯೆ ವೈಷಮ್ಯಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಜಡೆ ಜಡೆ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಜಗಳವಾಡಿದರು
ಹೊರಸೆರಗ ಹಿಡಿಕಂಡು ವೈರವಾಡಿದರು
ಗಂಗಮ್ಮ ಕೆಳಗಾಗಿ ಗೌರಿ ಮೇಲಾಗಿ
ಎರಡು ಮೂರು ಪಟ್ಟು ಹೊಡೆದಾಳೆ ಗೌರಿ
ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಗೌರಿ ತನುಮನದಿಂದ ಸೂತಕವಾದಳು

ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಕಾಲುಕೆದರಿ ಜಗಳವಿಡಿದು ಹೆಂಡತಿಯರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ದುರಂತವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು. ಆದರೆ ಈ ಜಗಳ ತನಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಪುರುಷ ಮೌನವಹಿಸುವುದಂತು ಅಮಾನವೀಯತೆಯ ಪರಮಾವದಿ. ಗಂಡನೇ ಈ ನಡೆಗೆ ಹೊಣೆಗಾರ. ಹೆಂಡತಿಯರ ಮದ್ಯೆ ಮತ್ಸರವನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವುದಕ್ಕೆ ಗಂಡನೆ ಕಾರಣನಾದರೆ ತನಗೇನು ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತೆ ಮೌನವಹಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ಬೈರವ ಗಂಗಾಧರನಿಗೆ ಪಾರ್ವತಿ ಎಂಬ ಮೊದಲ ಸತಿ ಇದ್ದರು ಕುರುಬತಿ ಮಾಳವ್ವನಲ್ಲಿ ಮೋಹಗೊಂಡು ವಿವಾಹವಾಗಲು ಇಚ್ಚೆಪಡುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪಾರ್ವತಿಯ ಸಮ್ಮತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡಿಗಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರ, ಸ್ವಇಚ್ಚೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತರ ಮೇಲಿನ ವಾತ್ಸಲ್ಯದಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಶಿವನ ಮಾತಿನಿಂದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಿರಸವನ್ನು ರಹಸ್ಯವಾಗಿಡುತ್ತದೆ. ಕುರುಬತಿ-ಶಿವನ ವಿವಾಹದಿಂದ ಪಾರ್ವತಿಯು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಬಯಸದೆ ಮಾಳವ್ವನೊಂದಿಗೆ ಸಂಸಾರ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವಳಿಗೆ ಗಂಡಿನ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪುರುಷನ ಹೊರತಾದ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅಸ್ಥಿತ್ವವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಧೋರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಸ್ವತಃ

ನಿರ್ಮಾಣವಾದವುಗಳಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾಳವ್ವ ಶಿವನನ್ನು ಓಲೈಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಅವಳ ಅಪ್ರತಿಮ ಸೌಂಧರ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ಪಾರ್ವತಿಯು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಆಕ್ರೋಶವಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಅದಿಮಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಪತಿ ಶಿವನನ್ನು ತಿದ್ದಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಕರಿಯ ಕಂಬಳಿ ನೆಯಬೇಡ ಬೈರುವ
ನೀ ಕುರುಬರ ಮಾಳಿ ತರಬೇಡ

ಶಿವನು ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾಳವ್ವನನ್ನು ಕರೆತರುವುದನ್ನು ಪಾರ್ವತಿಯು ನಿರಾಕರಿಸತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದರಿಂದ ತಾನು ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಆತಂಕದಿಂದ ಮಾಳವ್ವಳಿಗೆ ಬೆದರಿಕೆ ಹೊಡ್ಡುತ್ತಾಳೆ.

ಗುಡ್ಡದ ಕೆಳಗೆ ಗೊಬ್ಬರ ಚೆಲ್ಲೋಲೆ
ಜಿಡ್ಡು ಮೈಯೋಳೆ ಕುರುಬತಿ ಕೊಳ್ಳಗೆ
ಹಾವ ಸುತ್ತೇನು ಹದಿನಾರ

ಈ ಪದ್ಯದ ಮೂಲಕ ಬೈರುವನ ಸಂಬಂಧ ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವಂತೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕೊರಳಿಗೆ ಹದಿನಾರ ಹಾವ ಸುತ್ತೇನು ಎನ್ನುವರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಬದುಕಿಗೂ ಕಂಟಕ ತರುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಗಾಧರ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಕುಟುಂಬವು ದಿನಾಲು ಸವತಿಯ ಕಾದಾಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗಯ್ಯನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗಯ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಲೋಲ, ಪರಸ್ತ್ರೀ, ಸೂಳೆಯರ ಸಹವಾಸಿಯಾದವನು, ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಇಬ್ಬರ ಹೆಂಡತಿಯರ ಜೊತೆ ಪ್ರತಿದಿನಾ ಕಾಳಗ ಉಲ್ಬಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸದಾ ಸೂಳೆಯರ ಸಂಗ ಬಯಸುವ ಪತಿರಾಯನಿಗೆ ಕುಡಿಯುವ ನೀರನ್ನು ಮೈಮೇಲೆ ಚೆಲ್ಲಿದರೂ ಸಹ ಸೂಳೆಯ ಸಂಗ ಬಿಡಲೊಲ್ಲನು ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕುಸುಮಾಲೆ ಎಂಬ ಹದಿಹರೆಯದ ತರುಣೆಗೆ ಮನಸೋಲುತ್ತಾನೆ. ತೊಳಸಮ್ಮ, ಲಕ್ಷೀದೇವಿ ಇಬ್ಬರು ಹೆಂಡತಿಯರು ಇರುವಾಗಲೂ ಕುಸುಮಾಲೆಯನ್ನು ಭಯಸುತ್ತಾನೆ. ಕುಸುಮಾಲೆ ಸೋಲಿಗರ ಹೆಣ್ಣು, ಸೋಲಿಗರು ಬಿಳಿಗಿರಿರಂಗನ ಬೆಟ್ಟದ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಆದಿವಾಸಿ ಜನಾಂಗ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರ ನಡುವೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಯಾಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರನಾಗಿರುವುದು ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಇದು ಪುರುಷಾನ ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಾದರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಇಡೀ ಮಹಿಳಾ ಸಮಾಜವು ಪುರುಷನ ಸಂಪರ್ಕ ಸೇತುವೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ, ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳೆಷ್ಟೋ ರಾಜರ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ವಿರಸವನ್ನು ಮರೆತು ತಮ್ಮ ಬಲವನ್ನು ವೃದ್ಧಿಗೊಳಿಸುದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಕುಸುಮಾಲಿ ಕಾವ್ಯವು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಟ್ಟಿಲಕ್ಕಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಕುಸುಮಾಲಿ ಪೂರ್ವ ಕಥಾ ಅಂದರದಲ್ಲಿ ರಂಗಯ್ಯ ಬೇರೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡ

ವಿಷಯವು ಲಕ್ಕಮ್ಮಳಿಗೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪತಿರಂಗಯ್ಯ ಮತ್ತೊಬ್ಬಳನ್ನು ತರಲು ಹೋದಾಗ ಲಕ್ಕಮ್ಮಳಿಗೆ ರಂಗಯ್ಯನ ಮೇಲಿನ ಕೋಪದಿಂದ ಹೀಗೆ ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಕಾರೆಯ ಕರುಕೆಂದು ಬೇಲದ ಒಗರೆಂದು
ಈ ನಾಡಿನ ಹೆಣ್ಣು ಕರಿದೆಂದೂ ರಂಗಯ್ಯ
ತರದೀರೊ ಅವಳ ಬೆಡಗೀಯಾ

ಅಕ್ಕಮ್ಮಳು ತನ್ನ ಬಣ್ಣ ಕಪ್ಪೆಂದು ರಂಗಯ್ಯ ಬೇರೊಂದು ಹಣ್ಣನ್ನು ತರಲು ಮನಸು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ 'ಕಾರೆಯ ಕರುಕೆಂದು ಬೇಲದ ಕಾಯ್ ಒಗರೆಂದು' ಅವಳನ್ನು ಕೈ ಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳ ಗುಣಕ್ಕೇನಾದರೂ ಕುಂದುಂಟೇ? ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಪ್ಪೆಂದು ಜರೆದು ಬೇರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮನಸೊಲಬೇಡ ಎಂದು ಹೀಗೆ ರಂಗಯ್ಯನನ್ನ ಅಂಗಲಾಚಿ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಸ್ತ್ರೀ ಆಗಮನದಿಂದ ತನ್ನ ಸ್ಥಾನ ಅಭದ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಯ ಅವಳಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ರಂಗಯ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಯು 'ತಂದರೇನಾಯ್ತು ಅಂಗಳವ ಗುಡುಸ್ಯಾಳು, ಬಿಂದಿಗೇಲಿ ನೀರುತರುತ್ತಾಳೆ, ಮೊಸರ ಕಡೆದಾಳು ರಾತ್ರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಮಂಚಕ್ಕೆ ಒರಗ್ಯಾಳು' ಈ ತೆರನಾದ ದುಡಿಮೆಯ ಚಿಂತನೆ ಪುರುಷ ಸಮಾಜ ಹೀಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿದೆ.

ತೋಳಸಮ್ಮ ರಂಗಯ್ಯ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಇರುವಾಗ ಲಕ್ಕಮ್ಮಳಿಗೂ ತೊಳಸಮ್ಮಳಿಗೂ ಜಗಳ ಅತಿರೇಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ರಂಗಯ್ಯ ತಾನು ಕರೆದು ತಂದಿರುವ ತೊಳಸಮ್ಮಳ ಜೊತೆ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಲಕ್ಕಮ್ಮ ಕೊನೆಗೆ 'ಗಂಡಬಿಟ್ಟವಳು' ಎಂದು ನಿಂದಿಸುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಭಯಗೊಂಡು ಜೊತೆಗೂಡುವುದೇ ಲೇಸೆಂದು ಅರಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಅಂಜುವ ರಂಗಯ್ಯ ಅಣಕದ ಮಾತಿಗೆ
ಸುರುಳಿ ಕೆಂಜೆಡೆಯ ಮುಗಟೇನ ಮಂಡೇಲಿರುವ
ಸುರನಾರಿಗೊಂದು ನಿನಗಂದು ಎಂದಳು

ಗಂಡ ಸೂಳೆಯರ ಜೊತೆ ಸಂಗ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಹೆಂಡತಿಯಾದವಳು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುವುದು ಈ ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ನಂಜುಂಡ– ಚಾಮುಂಡಿಯವರ ಪ್ರಣಯ ಪ್ರಸಂಗವೂ ಹೆಂಡತಿ ದೇವೀರಿಯ ದಾಂಪತ್ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಬಿರುಕನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುತ್ತದೆ. ಚಾಮುಂಡಿ ಮನೆಗೆ ಹೋದ ನಂಜುಂಡನಿಗೆ ದೇವೀರಿ ಸೂತಕ ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸಿದರೂ ಗಂಡನನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲೊಲ್ಲಳು.

ಹತ್ತು ಕುರಿ ರಕುತ ಚೆಲ್ಲುವೆ ನಿಮ ಮೇಲೆ
ಆರು ಕುರಿ ರಕುತ ಚೆಲ್ಲುವೆ ನಿಮ ಮೇಲೆ
ಚಾಮುಂಡಿ ಸೂತಕ ಕಳ್ಳಕೊಳ್ಳ ನಂಜಯ್ಯ

ಇಲ್ಲಿ ದೇವೀರಿ ನಂಜುಂಡನಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಖಂಡನೆ ಮಾಡುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ತಪ್ಪುದಾರಿಗಿಳಿದ ಗಂಡನನ್ನು ತಿದ್ದುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾ ಸೂಳೆಯರ ಸಂಗ ಬಿಡುವಂತೆ ರಂಗಯ್ಯನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ನಡುವಿನ ತಾತ್ವಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ.

'ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯದ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. 'ಬಂಜೆತನದ ಸಮಸ್ಯೆ', 'ಬಹಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿ' ಮತ್ತು 'ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯ' ಈ ಮೂರು ಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಆಯಾಮಗಳು ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದಾಗ 'ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಅಂತರ್ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಂತೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತಳಾದ ಹೆಣ್ಣು ಕೌಟುಂಬಿಕ ವಾರಸ್ದಾರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗಿರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಇವಳಿಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಂಡತಿ ಬಂಜೆಯೆಂದು ಕಂಡು ಬಂದಾಗ ಗಂಡು ಸಂತಾನವೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ವಾರಸ್ತದಾರರ ಸಮಸ್ಯೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನವಾದರು ಕೂಡಾ ಗಂಡು ವಾರಸ್ದಾರರನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವುದು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ರಾಜ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಾರಾಧಿಕಾರದಂತಹ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿ ಅನುಸರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಭಯಾನಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸವತಿಯರ ಜಗಳದ ಅತಿರೇಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಿದ್ದಾರೆ.

ಹೆಣ್ಣು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಶತ್ರು ಎನ್ನುವ ಸಿದ್ದ ಮಾದರಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ದೋರಣೆಯಾಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಜ್ಞೆಗೆ ಗುರಿಮಾಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಆಶಯವು ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಚದುರಂಗರಾರನಿಗೆ ಐದು ಜನ ಮಡದಿಯರು ಈ ಐದು ಜನ ಮಡದಿಯರಿಗೂ ಮಕ್ಕಳಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಚದುರಂಗರಾಯನ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಪುರುಷನ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುವಂತೆ ಗಂಡು ಕೂಸು ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಕಾಡುಸಿದ್ದಮ್ಮನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವು ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮ ಸವತಿಮಾತ್ಸರ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಶೋಚನೀಯ ಬದುಕನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಸವತಿಯರೊಂದಿಗೆ ಕಿರಿ ಸೊಸೆಯ ಬದುಕನ್ನು ತೀರಾ ಕೆಳಮಟ್ಟದಿಂದ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಪತಿ ಮಡದಿಯರಿಂದಲೇ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಅಪಮಾನಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಓಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅರಿತಿದ್ದ ಕಾಡಸಿದ್ದೇಶ್ವರ ಚದುರಂಗರಾಯನಿಗೆ ಐದು ಜನ ಮಡದಿಯರ ಹೊರತಾಗಿ ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮನನ್ನು ಬಾಳಿಸು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಹೆಂಡತಿಯರ ಬಂಜೆತನದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಂದ ಸಂತಾನ ಅಪೇಕ್ಷೆಯ ಅಥವಾ ಹಂಬಲದಿಂದ ಬಹಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿ ರಚನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸವತಿಯರ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಹಪತ್ನಿತ್ವ ರೂಡಿಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅವರವರ ಮನೋದೋರಣೆಗೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ದ್ವೇಷ, ಅಸೂಯೆ, ಮೋಸ, ವಂಚನೆಗಳು ಒಳಗೊಂಡು ಸವತಿಯರ ಕಾಳಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕುಟುಂಬವೇ ಕಣವಾಗಿ ಅಮಾಯಕ ಹೆಣ್ಣುಗಳು ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾಗುವ ದುರಂತ ಬಹಶಃ ಅಳಿದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗಿರುವುದು ಕಿರಿಯ ಸೊಸೆಯರು ಶೋಷಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಶೋಷಕಳಾದ ಅತ್ತೆ ಹಿರಿಯ ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಕಂಡು ಬಂದರೆ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿ ಕಿರಿಯ ಸೊಸೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಲೌಕಿಕ ಆಡು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ 'ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹೆಣ್ಣೆ ಶತ್ರು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒರನೋಟಕ್ಕೆ ಹಾಗೆಯೇ ಗೋಚರವಾದರೂ ಸಹಿತ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಸ್ವರೂಪದ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನದ ಪ್ರಕಾರ 'ಟಗರಿನ ಕಾಳಗ'ವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಎದುರಾಗುವ ಮುಗ್ಧ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಕ್ರೌರ್ಯ ಅರಿವಾಗದು, ಮನುಷ್ಯನು ತಮ್ಮ ಲಾಭ ಮೋಜು ಮನರಂಜನೆಗಾಗಿ ಮುಗ್ಧ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಉರಿದುಂಬಿಸಿ ಕಣಕ್ಕಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಮುಗ್ಧ ಪಶುಗಳು ಪ್ರಾಣದ ಹಂಗನ್ನು ತೊರೆದು ಕೊನೆಗೆ ಮನಷ್ಯನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಲಾಭ ಜೂಜುಗಾರನದೋ ಅಥವಾ ಕಾಳಗ ಟಗರುಗಳಿಗೋ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ? ಹೀಗೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬಹಪತ್ನಿಯರಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸವತಿಯರ ಮಾತ್ಸರ್ಯದ ತಿಕ್ಕಾಟವು ಟಗರಿನ ಕಾಳಗದಂತೆಯೇ ಉಲ್ಬಣಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶನಗೊಳ್ಳುವಳು ಅಮಾಯಕಳಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮುದಾಯವೇ ಹೊರತು ಪುರುಷನಲ್ಲ.

ಐದಾರು ಎಂಡೀರ ಕೈಯ್ಯಿಗೆ ಕಡಬ್ಯಾಡ ಮಗಳ
ಬ್ಯಾರೊಂದು ಮನೆಯಾ ಕಟ್ಟಿಸಯ್ಯ ರಾಯ

ಎಂದು ಮುಂದಾಗುವ ದುರಂತವನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹದು. ಈ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕಾಡಸಿದ್ದಮ್ಮಳಿಗೆ ಶೋಚನೀಯವಾದ ಬದುಕು ಆರಂಭವಾಗುವುದು ಅವಳು ಗರ್ಭವತಿಯಾಗಿ ಸವತಿಯರಿಗೆ ವಿಷಯ ತಿಳಿದಾಗ. ಈ ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಕೂಡಲೇ ಸವತಿಯರಿಗೆ ಆಕಾಶವೇ ತಲೆ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಘಟನೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಪತಿರಾಯನಿಂದ ಖಡೆಗಣೆನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಆಕೆಯ ಮಕ್ಕಳೆ ವಾರಸ್ದಾರರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಎನ್ನುವ ಭಯವು ಅವರಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಪುರುಷ ಸಮಾಜವೇ ಕಾರಣ ಎನ್ನಬಹುದು. ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ನಿರ್ಗತಿಕರಾದ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಪತಿಯ ಅಧೀನ, ಕೊನೆಗೆ ಪತಿಯಿಂದಲೇ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದರೆ ಈಡೀ ಸಮಾಜವೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕ್ರೂರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

೪.೫ ಅತ್ತೆಗೆ ನಾದುನಿಯರ ವಿರೋಧ ನೆಲೆಗಳು

ಈರೋಬಿ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವು ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದೆ. ಈರೋಬಿಯ ಪತಿ ಸೆಟ್ಟಿ ಶಂಕರರಾಯ ಮಡದಿಗೆ ಚಿನ್ನದ ಹರಿವಾಣವನ್ನು ತರಲೆಂದು ಗಟ್ಟದ ಕೆಳಗೆ ಹೋದವನು ದುರ್ಮರಣಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪತಿ ಮಡಿದಿರುವ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದ ಈರೋಬಿಯು ಕೊಂಡವೇರಲು ಸಿದ್ಧಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಷ್ಟು ಕಥನದೊಳಗೆ ಈರೋಬಿಯ ಸುತ್ತ ಆವರಿಸಿರುವ ಅಮಾನವೀಯ

ಅಂಶಗಳು ನಿಗೂಡವಾಗಿ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವಾರಗಿತ್ತಿಯರ ನಿಂದನೆಗಳನ್ನು ಈರೋಬಿಯು ಬಯಲಿಗೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ.

"ರಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕಲ್ಲ ಬೀದಿಗೆ ಚೆಲ್ಲೋಳೆ
ನಾದನಿ ನಿನ್ನ ವಿಷವ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ ನಮ್ಮಿಬ್ಬರ
ಕಿತ್ತಾಟ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸರಿಯಾದೊ"[೩೧]

ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕಾರಣಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆತಂದುಕೊಂಡು ಕಿತ್ತಾಟ ನಡೆಸುವ ಅತ್ತೆ ನಾದುನಿಯರ ಜಗಳ ಬೇಗನೆ ಹಾರುವುದಲ್ಲ, ಸಣ್ಣ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಬಣ್ಣ ಹಚ್ಚಿ ಬೇರೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ನಾದಿನಿಯರ ಕಿತಾವಣಿಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ತವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಬದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಾದುನಿಯು ಅತ್ತಿಗೆಯೊಂದಿಗೆ ವಾದಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಸೊಸೆಯಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಅಣ್ಣನೋ, ತಮ್ಮನೋ ಹೆಂಡತಿಯ ಕುತಂತ್ರದಿಂದಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದಿಂದ ಕಾಣುವರೋ ಎಂಬ ಆತಂಕವು ನಾದುನಿಯರಿಗೆ ಇದೆ. ಈ ಭಯದಿಂದಲೆ ಅತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ಪದೇ ಪದೇ ಅತಿಕ್ರಮಣ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಅತ್ತಿಗೆ ನಾದುನಿ ನಿನ್ನ ವಿಷವ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ, ಅವಳ ಕ್ರೂರತನದ ಮುದುವರಿಕೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾ 'ಕಿತ್ತಾಟ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸರಿಯಾದೋ' ಎಂದು ತಾನು ಕೊಂಡವಾದ ಮೇಲೆ ನಿನ್ನ ಕಿತ್ತಾಟ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವುದೇ? ಎನ್ನುವ ಈರೋಬಿಯ ನುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿಷಾದವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಂಪನ್ನೆ ಕಥನಕಾವ್ಯವು ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಅತ್ತಿಗೆ ನಾದುನಿಯರ ಸಂಘರ್ಷಯುತ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವೆ ಬುಗಿಲೇಳುವಂತಹ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವೆಂಬಂತೆ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತಲೂ ಸಮುಷ್ಠಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳದಾಗಿವೆ. ಕುಟುಂಬ ರಾಜಕೀಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ಸ್ಥಾನವೂ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಭದ್ರತೆಗಾಗಿ ದಿಟ್ಟನೆಲೆಯನ್ನು ಶೋದಿಸುವ ಅವಳ ತವಕ ಹೊರಗಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥರಗಳಿಂದ ತನಗೆಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ ತವರಿನ ಕಡೆ ಮುಖಮಾಡಬೇಗಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅತ್ತೆ ನಾದುನಿಯರು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭ ತಿಕ್ಕಾಟದ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿ ಕುಟುಂಬ ವೇದಿಕೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ದೃಷ್ಠಿಯಿಂದ ನಾದುನಿಯಾದ ಸಂಪನ್ನೆ ಮತ್ತು ಅತ್ತಿಗೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮರ ನಡುವೆ ಉಲ್ಬಣಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಪರ್ದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಷ್ಟೆಗೇರುತ್ತದೆ. ಈಗಿರುವಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ನೆಯ ಹೊಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಲಗ್ನ ಮಾಡಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಪನ್ನೆಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಡೆದರೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಮಗನಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕು. ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಸಂಪನ್ನೆಯ ಅಣ್ಣನ ಮಡದಿ. ಅವಳಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಗು ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಸಂಪನ್ನೆಯಾದರೆ ಗಂಡುಕೂಸನ್ನೇ ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮಳು ಮಗಳನ್ನು ತನ್ನ ತಮ್ಮನಿಗೆ ಕೊಡಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಸಂಪನ್ನೆಯ ಮಗ ನಾರೀಮದ್ದ ಹೋಗಿ

ಅವಳನ್ನು ಗೆದ್ದು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವನ್ನು ಹೆತ್ತು ಸಂಪನ್ನೆಗೆ ಮಾತು ಕೊಟ್ಟು ಸಂಕಟಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡೆನ್ನಲ್ಲ ಎಂಬ ಚಿಂತೆಯಿಂದ, ಸಂಪನ್ನೆಗೆ ಕಿರುಕುಳವನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಂಚನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಮನೋಭಾವನೆಯಿಂದ ಗಂಡನಿಂದ ದೂರ ಇಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಸಂಪನ್ನೆಯನ್ನು ಕೆಟ್ಟ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

"ತಂಗಿ ಕರೆಯೋಕೆ ಅಣ್ಣಯ್ಯ ಹೊರಟರೆ
ಗಂಡನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ
ಗಂಡನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಏನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ
ಅವರ್ಮನೆಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡಬೇಡಿ ರಾಯರೆ
ಅವರ್ಮನೆ ಈಳ್ಯ ಮೆಲಬೇಡಿ
ಅವರ್ಮನೆ ಈಳ್ಯ ತಾಂಭೂಲ ಮೆಲಬೇಡಿ
ಕುಂಡ್ರ ಸೈವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ ರಾಯರೆ
ಕುಂಡ್ರಬೇಡಿರಿ ಮಣಿಮೇಲೆ
ಅಂದ ಕುಲದವರು ಚೆಂದಕುಲದವರು
ನಾವು ಅವರ್ಮನೆಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡಬೇಡಿ"೩೨

ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಂಡತಿ ಮಾತು ಕೇಳಿ ಹಾಗೇಯೇ ನಡೆದ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಕೊನೆಗೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಕ್ರೂರತೆಯ ಅರಿವಾಗುವುದು. ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಅಣ್ಣನಿಗೂ ತಂಗಿಗೂ ಊಟಕೆ ಇಟ್ಟಾಳೆ, ಒಂದು ತುತ್ತು ಅವಳು ಉಣುತ್ತಾಳೆ, ಒಂದು ತುತ್ತ ಮಿದ್ದಳು ಕೆಳಕಾರಿ ಬೀಳುತ್ತಾಳೆ, ಆಗ ಸತ್ಯ ಅರಿವಾಗಿ ಗೂಟದಾಗಿದ್ದಂತ ಚದ್ರಾಯುಧ ತಕ್ಕಂಡು ಅವರತ್ತಗೆನಾದರೆ ಕಡಿಯಾಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸಂಪನ್ನೆ ತಡೆದು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿರುವ ವೈಷಮ್ಯ ದ್ವೇಷವನ್ನು ತೊಡೆದು ಹಾಕುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಲಾಗುತ್ತಾಳೆ.

ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸೀತಾಪುರ ಅವರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ **'ನಮ್ಮ ಸುತ್ತಿನ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು'** ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕಥನಗೀತೆಯು ನಾದುನಿ ಅತ್ತೀಗೆಯರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ತಿಕ್ಕಾಟವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೊನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಬಸುರಿನ ಬಯಕೆಯಿಂದ ತವರಿನ ಬುತ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾಳೆ. ಬಾಡೂಟದ ಬಯಕೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಅತ್ತೆ ನಾದುನಿಯರಲ್ಲಿ ತವರಿಗೋಗಿ ಬರುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೊನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಕೆಡುಕನ್ನು ಬಯಸುವ ನಾದುನಿಯರು ಅವಳನ್ನು ತಡೆದು ಹೊಳಿಯ ಮೀನು ತಂದು ಬಯಕೆ ತೀರಿಸುತ್ತೇವೆ ನೀನು ತವರಿಗೆ ಹೋಗಬೇಡ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ನಾದುನಿಯ ಕುತಂತ್ರವನ್ನ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಅರಿಯಳು. ಹೊನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಾದರೆ ನಾದುನಿಯರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊರಬೇಕಾದ ತನ್ನ ಅಣ್ಣನು ತಮ್ಮಿಂದ ದೂರ ಆಗುತ್ತಾನಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣವಾಗಿ ಅತ್ತಿಗೆ ಸಂಪನ್ನೆಯನ್ನು ಶೋಚನೀಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ

ಲಗ್ನದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಅಣ್ಣಯ್ಯ ಹೋರಬೇಕಾದವನು ಅವನು ಹೆಂಡತಿಯ ಮಾತಿನಿಂದ ತನ್ನನ್ನು ಮರೆತುಬಿಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಭಯ ಒಂದು ಕಡೆಯಾದರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಪುರುಷನ ಮೂಲಕವೇ ಸಿಗುವಂತಹದಾಗಿದೆ. ಆದರಿಂದ ಹೊನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳಿಂದ ಮನೆಯ ಎಲ್ಲ ಆಸ್ತಿಗೂ ಸ್ವಾಯತ್ತಳಾದ ಮೇಲೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಾನವೂ ಸ್ಥಿರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ನಾದುನಿ ನಾಗಮ್ಮ ಭಯದಿಂದಲೇ ಹೊನ್ನಮ್ಮಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕುತ್ತಾಳೆ.

"ನಾದುನಿ ನಾಗಮ್ಮ
ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಅತ್ತ್ಯಮ್ಮ
ಇಬ್ಬರೂ ಒಟ್ಟಾಗಿಅಡಗೇಗೆ ತೊಡಗ್ಯಾರು
ಅಡಗೇನು ಆದಾವು
ನೀರೂನೆ ಕಾದಾವು
ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಅತ್ತಮ್ಮ
ನಾದುನಿ ನಾಗಮ್ಮ ಗುಟ್ಟಾಗೆ ಮಿಡನಾಗರ
ಬೇಯ್ಸಾರೆ, ಹೆಸ್ರನ್ನ ಮಾಡ್ಯಾರೆ
ಅತ್ತಿಗಮ್ಮ ಅತ್ತಿಗಮ್ಮ
ಸಾನವ ಮಾಡ್ಬನ್ನಿ
ಊಟಾನ ಮಾಡ್ಬನ್ನಿ
ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಅತ್ತ್ಯಮ್ಮ ನಾದುನಿ ನಾಗಮ್ಮ
ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರ್ಯಾರೆ ಆ ಊಟಾನೆ ಬಡಿಸ್ಯಾರೆ"[೩೩]

ಮೀನಿನ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿ ಏಳೆಡೆ ನಾಗರದ ವಿಷ ಬೆರೆಸಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಉಣಬಡಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ದಂಡಿಗೋದ ಅಣ್ಣಯ್ಯ ಬರುವಂತ ಏಳಿಗೆ ಈ ಕೆಲ್ಸವ ತೀರ್ಸಬೇಕು ನಾವೀಗ ಹಿತ್ತಾಲ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಾನೆ ತಗದ್ಬುಟ್ಟು ಗುಟ್ಟಾಗಿ ಬಂದವ್ರೆ ಗುಂಡಿಗೆ ಒಗೆದವರೆ ಮಣ್ಣನ್ನ ಮುಚ್ಚಿದರು' ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಮಗನೆಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣಯ್ಯನಿಗೆ ಸತ್ಯ ಬಾಯಿ ಬಿಟ್ಟಾನು ಎಂದೇಳಿ ನಾದುನಿ ನಾಗಮ್ಮ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಕಂದನನ್ನು ಕೈಕಾಲು ಮೂಟೆಕಟ್ಟಿ ಮೆಟ್ಟೀನ ಕಲ್ಲಡಿ ಕಲ್ಲೆಳೆದು ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ತರುವಾಯ ದಂಡಿಗೋದ ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಗಂಡ ಬಂದು ಸತಿ ಎಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ನಾದುನಿ ನಾಗಮ್ಮ ಮತ್ತು ತಾಯಿ ಪರಪುರುಷನ ಜೊತೆ ಹೋಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. 'ಬಳೆಗಾರ ಮನೆಗೋದ್ಲು, ಇಲ್ಲಿ ಕೇಳೊ ನನಕಂದ ಬಟ್ಟೆ ಮೋಜಿಗೆಂದು ಮಡಿವಾಳ್ರ ಮನೆಗೋದ್ಲು, ಚಿನ್ನ ಮೋಜು ಮಾಡಲು ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗ್ರ ಮನೆಗೋದ್ಲು' ಎಂದು ಕಳಂಕ ಹೊರಿಸಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮಳ ಸಾವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಹಾಕುವ ತಂತ್ರ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಂಡತಿಯ ಸಾವಿನ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿಯದೇ ದಃಖಿತನಾದ ಪತಿರಾಯನು ಕೈಕಾಲು ತೊಳೆಯಲು ನೀರು ಚೆಲ್ಲಿದಾಗ 'ಕಂದನ ಬಾಯ್ಗೆ ಬಿದ್ದೊ ಉಸ್ತಾನೆ ತುಂಬೀತು ಅಪ್ಪಯ್ಯ ಕಂದಾನ ಸೊಲ್ಲು ಅಪ್ಪಯ್ಯ ಆಗ ನಿಂತು ಕೇಳ್ಯಾನೆ ಸಬುದಾವ ಎಲ್ಲಿ

ನೋಡಿದರೂ ಕಂದಾನ ಸುಳಿಯಿಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ನೋಡಿ ಮೆಟ್ಟೀನ ಕಲ್ಲ ಮಗುಚಾನೆ ಕಂದಯ್ಯ ಕಂಡಾನು ಬಾಚಿ ತಬ್ಬಾನು' ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಸಾವಿಗೆ ಕಾರಣರಾದವರನ್ನು ತನ್ನ ಕಂದನಿಂದ ತಿಳಿದು ಅಪಾರವಾಗಿ ದುಃಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ತನ್ನ ನೋವಿನ ಕತೆಯನ್ನು ಗಂಡನಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

"ಅಂಗಲಾಚಿ ಕೇಳುತ್ತೀನಿ
ಗಂಡಯ್ಯ ನಿನ್ನವ್ವ
ನಿನ್ನತಂಗೆಯ ತೆಕ್ಕೇಗೆ
ನನ್ನ ನಮಗುವ ಹುಲಿ
ಬಾಯ್ಗೆ ಕೊಟ್ಟಂಗೆ."[೩೪]

ನಾದುನಿಯ ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ತನಗೊದಗಿದ ಪ್ರಾಣಸಂಕಟದ ವ್ಯಥೆಯನ್ನ ತನ್ನ ಗಂಡನಲ್ಲಿ ತೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡ ಇಲ್ಲದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಹೆಂಡತಿಯರಿಗೆ ಮನೆಯ ಸದಸ್ಯರಿಂದ ಎದುರಾಗಬಹುದಾದ ಅನಾಹುತಗಳನ್ನು ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಗಂಡನ ಎದುರಲ್ಲೆ ಹೆಂಡತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಪಿತೂರಿ ಹೂಡಿ ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

"ಸೂಳೆಗೆ ಸುತ್ತೋಲೆ ನಾರಿಗೆ ಮುತ್ತೋಲೆ
ಹಣ ಕೊಟ್ಟವರಿಗೆ ಹರಳೋಲೆ ಅಣ್ಣನ
ಮನೆಯ ಹೆಂಡತಿಗೆ ಹನೆವೋಲೆ"[೩೫]

ಸೂಳೆಯು ಪುರುಷರಿಂದ ಹಣಸೆಳೆದವಳಾದುದರಿಂದ ಚಿನ್ನದ ಸುತ್ತಿನ ಓಲೆ ತುಂಬಬಲ್ಲಳು. ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವಂಥದು ಮುತ್ತಿನ ಓಲೆ. ಹಣವುಳ್ಳವರು ರನ್ನದ ಓಲೆ ಮಾಡಿಸುವರು. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಅಣ್ಣನೇನೋ ಬಡವನಾದರೂ ಮಡದಿಯ ಪರವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯಿಂದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ತನಗೆ ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ಸಹೋದರರು ಕೈಯಿಡಿಯಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಅವಳ ಮಾತಿನ ತಾತ್ಪರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕೆಲವೊಂದು ವೇಳೆ ತವರಿಗೆ ಬಂದ ತವರಿನ ಹೆಣ್ಣು ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿಯಿಂದ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ದಿನವಿಡಿ ನಿಷ್ಠುರದ ಮಾತಿನಂದಲೇ ಕುಗ್ಗಿ ಹೋಗಿ ದೈನಾಸಿಯಂತಹ ಜೀವನವನ್ನು ಸಾಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತೊಬ್ಬಳನ್ನು ಅಧೀನದಿಂದ ಕಾಣುವ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯಗಳು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಗುಲಾಮ ಪದ್ಧತಿಯು ಮಹಿಳಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಗುಲಾಮಿ ಪದ್ಧತಿಯೇ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವಿನ ಅಂತರಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.

೪.೬ ಅತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಮೈದುನ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳು

ಜನಪದ ಕುಟುಂಬಗಳು ಬಹುತೇಕ ಅವಿಭಕ್ತಗಳಾಗಿವೆ. ತಂದೆ–ತಾಯಿ, ಅಣ್ಣ–ತಮ್ಮ, ಅಕ್ಕ–ತಂಗಿ ಅಜ್ಜ–ಅಜ್ಜಿ ಹೀಗೆ ಎರಡು ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕುಟುಂಬವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಸೊಸೆಯು ಇಲ್ಲಿಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಗೆ ಬದ್ಧಳಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ನಿಲುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮೈದುನರಾಗಲಿ, ಮಾವರಾಗಲಿ ಮನೆಯ ಸೊಸೆಯೊಂದಿಗೆ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಸಹೋದರಿಯೆಂತೆ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಸೊಸೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಅಪಾಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಕಠೋರವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಂಡರೆ ಸೊಸೆಯ ಬದುಕು ಅಧೋಗತಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾವ ಮತ್ತು ಮೈದುನರ ಕ್ರೂರತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಗಂಡನಿಗೆ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿದರೆ ಬೇರೊಂದು ರೂಪ ಪಡೆದು ಅವಳ ನಿಕೃಷ್ಟ ಬದುಕಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂಬ ಭಯದಿಂದಲೇ ತನಗಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಂಡು ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದಲೇ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ.

ಗುಣಸಾಗರಿ ಕಥನಕಾವ್ಯವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದನೆಯದಾಗಿ ಗುಣಸಾಗರಿ ಸಂಪನ್ನೆಯರ ಮದುವೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಮುಂದಿನ ಜೀವನ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಗೀಜುಗ ಜೋಡಿಗಳ ಸರಸ ಸಲ್ಲಾಪ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಗಂಡನು ಮುತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆಂದು ಹೋದಾಗ ಮೈದುನ ಅವಳ ಶೀಲದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕುವುದು.

ಮುತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆಂದು ಹೋಗಿರುವ ಸಂಪನ್ನನು ಗೀಜುಗ ಜೋಡಿಗಳ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದ ಮಾತಿನಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಗೊಂಡು ಮಡದಿ ಗುಣಸಾಗರಿಯನ್ನು ರಹಸ್ಯವಾಗಿ ಬೇಟಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಮುಂದೆ ಅವಳ ಬಸುರಿತನವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸ್ವತಃ ಮೈದುನ ನಿರ್ವಾಣಿಯೇ ಕಳ್ಳಬಸುರಿತನದ ಆರೋಪ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ನಮ್ಮಣ್ಣ ಹೋಗಿ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹನ್ನೆರಡೆ ವರ್ಷಾದೊ
ಮಾಯದ ಬಸುರೆ ಇರಬೋದೆ ಗುಣಸಾಗರಿ
ತೋಟಿಗೆ ಬಸುರೇನೆ? ತಳವಾರ್‍ಗೆ ಬಸುರೇನೆ?
ಬಾಕುಲ ಗೊಲ್ಲಾಗೆ ಬಸುರೇನೆ?

ಹೀಗೆ ನಿರ್ವಾಣಿ ಪೈದ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದ ಗುಣಸಾಗರಿ ತೊಟಿ ನಮ್ಮಪ್ಪ, ತಳವಾರ ನಮ್ಮಣ್ಣ, ಬಾಕುಲಗೊಲ್ಲ ನನ್ನ ಒಡಹುಟ್ಟಿದ ಸಹೋದರ ಎಂದು ಎಂಥ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಆಡಿರಿ ನಿರ್ವಾಣಿ, ನಿಮ್ಮಣ್ಣ ಸಂಪನ್ನರೇ ಬಂದಿದ್ದರು, ಎಂಬ ನಿಜಾಂಶವನ್ನು ಹೇಳಿದರೂ ಸಹ ಅದಕ್ಕೆ ನಿರ್ವಾಣಿಯು 'ನಮ್ಮಣ್ಣ ಬರುವಾಗ ಕೊಂಬು ಕಹಳೆ ಬೇಕು ಹರಿದಾರಿಗೆ ಶಂಖ ಹಿಡಿಯಬೇಕು ಅವನು ಇರುಳೆ ಬಂದು ಇರುಳೆ ಹೋದನೇನು. ನೀನು ಸುಳ್ಳು ಹೇಳುತ್ತೀಯಾ ಎಂದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಅನುಮಾನದಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಗುಣಸಾಗರಿಯು ತನ್ನ ಗಂಡ ಸಂಪನ್ನೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಗುರುತಿನ ಮುದ್ರೆ

ಉಂಗುರವನ್ನು ಮೈದುನನಿಗೆ ತೋರಿಸಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಮುದ್ರೆ ಉಂಗುರ ಇಟ್ಟಿದ್ದ ಕರಿಬಾನಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಉಂಗುರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಇದರಿಂದಾಗಿ ನಿರ್ವಾಣಿಯ ಅನುಮಾನವು ಇನ್ನುಷ್ಟು ಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವಳ ಮೇಲೆ ಆರೋಪವರಿಸಿ ತವರಿಗೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ತವರಿಂದಲೂ ಅವಳಿಗೆ ಗೌರವಾದರಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ಅವಳನ್ನು, ತಳವಾರನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಡಿದು ಬರಲು ಮೈದುನ ನಿರ್ವಾಣಿ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪತಿವ್ರತೆಯಾದ ಗುಣಸಾಗರಿಯನ್ನು ತಳವಾರನು ಕೊಲ್ಲದೆ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ರೈತಾಪಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಒಂದು ದಿನ ಮಗ ಮಣಿಯಪ್ಪ ಮುತ್ತಿನ ಶಟ್ಟಿ ಸಂಪನ್ನನನ್ನು ತಡೆದು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಮನೆಗೆ ಕರೆತರುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ ಗುಣಸಾಗರಿ ಸಂಪನ್ನರು ಒಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮೈದುನ ನಿರ್ವಾಣಿಯಿಂದ ಗುಣಸಾಗರಿ ಆರೋಪಿತಳಾಗಿ ಕಷ್ಟವನ್ನನುಭವಿಸಿದ ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಪತಿ ಸಂಪನ್ನೆ ತಮ್ಮನ್ನನ್ನು ಹತ್ಯೆಗೈಯ್ಯುತ್ತಾನೆ.

೪.೭ ಮಾವ ಮತ್ತು ಸೊಸೆಯರ ನಡುವೆ ವೈರುಧ್ಯ ನೆಲೆಗಳು

ಮನುಷ್ಯ ಆದಿಮ ಕಾಲದಿಂದಲ್ಲಿ ತನಗಾಗುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿ ಮಾತೆಗೆ ತನ್ನನ್ನೇ ಬಲಿದಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲು ತಾನೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದವನು ತರುವಾಯ ತನ್ನ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಅರಿತು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಆರಂಭ ಮಾಡಿದ. ತದ ನಂತರ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಅರಿತು ಯಾವ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಬಹುದು ಎಂಬ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದಿಂದ ಮುಗ್ಧ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂದಾದ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕೃಷಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಪಶುಗಳು ಅಥವಾ ಸಾಕು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಅರಿತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಿಂದ ವಿನಾಯಿತಿ ನೀಡಿದ. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಂದು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಅಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬೇಟೆ, ಬಲಿ ಕೈಂಕರ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಅಭಾವದಿಂದ ಬೇಟೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಬಲಿಯನ್ನು ವಾರಕ್ಕೋ, ತಿಂಗಳಿಗೋ, ವರ್ಷಕ್ಕೋ ರೂಡಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ. ಮುಂದೆ ಬಲಿಯು ಅಪ್ರಜ್ಞೆತೆಯಿಂದ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪ ಪಡೆದು ಒಂದು ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಬೇರೂರಿತು. ತಿಳಿವಳಿಕೆಯ ಕೊರತೆಯಿಂದ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಾಸನವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಇಂತಹ ಆಚರಣೆ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳ ಆಯುಧವಾಗಿ ಅದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಅಸಹಾಯಕರನ್ನು ಬಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ದಲಿತರನ್ನು, ಅಬಲೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುನಿಷ್ಠೆ, ದೈವನಿಷ್ಠೆ ಎನ್ನುವ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಧೋರಣೆಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಮಾಯಕರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಟ್ಟುಬದ್ಧರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗರುಡರು, ಜೋಳವಾಳಿಗಳು, ವೇಳವಾಳಿಗರು ಪ್ರಭುನಿಷ್ಠೆಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ನಿಷ್ಠೆಯುಳ್ಳ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ದೈವನಿಷ್ಠೆಗೆ, ಪತಿನಿಷ್ಠೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಪರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ

ಸ್ವಾರ್ಥದ ದಾಳಕ್ಕೆ ಸಲಿಸಾಗಿ ಬಲಿಯಾಗಿಬಿಡುವ ಮತ್ತು ಬಲಿಯಾಗುವವನ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಯುವವ ಅಮಾಯಕ ಮುಗ್ಧಜೀವಿ. ತಾನೂ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ ಎನ್ನುವುದರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜನರಾದರೆ. ತಾನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಅನಿಸಿದರು ವಿರೋಧಿಸಲಾರದ ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿರುವವರ ಒಂದು ವರ್ಗವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಅಯಾಮದೊಳಗೆ ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಪುರುಷನ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಪುರುಷ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಕೆರೆಗಾಗಲಿ, ಬಾವಿಗಾಗಲಿ ಕೋಟೆಗಾಗಲಿ ಬಲಿಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಪುರುಷ ತನಗೆ ನಿಷ್ಟೆಯಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಸತ್ಯವು ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು. ಇದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗಿರುವ ಪ್ರಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಬೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಾಣಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಬಲಿಯ ನಿರ್ಧಾರ ಮಾಡುವ ಮಾವ ಮತ್ತು ಬಲಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಸೊಸೆ ಇವರೀರ್ವರ ನಡುವೆ ಉಂಟಾಗುವ ತಳಮಳವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾವನ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಮೀರದೆ ಬಲಿಯನ್ನು ಎದುರು ನೋಡುವ ಸೊಸೆಯ ಮಾನಸಿಕ ಒಯ್ದಾಟ, ಅವಳ ಪತಿ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳ ಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗುವ ಆತಂಕ ಹಾಗೂ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ನೋವಿಗೆ ಕಾರಣರಾದ ತವರು ಮನೆ, ಮಾವನ ಮನೆಯ ವಿರುದ್ದ ಅವಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಘರ್ಷದ ಬದುಕನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

ಜನಪದ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯ ಮತ್ತು ಮಾವನ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಂದ ಸೊಸೆಯಂದಿರು ಅಧೀನರಾಗಿರುವುದು ಒಂದು ಮುಖವಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡನ ಅಧೀನಳಾಗಿ ನಿಷ್ಟೆಯಿಂದ ಇರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ನೆಲೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದ ಯಜಮಾನ ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಟೆಗಾಗಿ ಸೊಸೆಯಂದಿರರನ್ನು ಬಲಿಯಾಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಊರಿನ ಜನರ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗುವಂತಹ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ತ್ಯಾಗ, ಪರೋಪಕಾರಿಯಂತಹ ತತ್ವಗಳ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಸೊಸೆಯರನ್ನು ಊರಗೌಡ ಬಲಿ ನೀಡುವಂತಹ ಕೃತ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಈ ಅನಿಷ್ಟ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯು ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕನ್ನೆ ದಹನಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕ್ಷಣಿಕವೆನ್ನುವಂತೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆ. ಅಕಾಲಿಕ, ಕ್ಷಣಿಕ, ಆಕಸ್ಮಿಕ, ಅನಿವಾರ್ಯ, ಒತ್ತಡ ಅಥವಾ ಒತ್ತಾಯ ಇಂತಹ ಸ್ವರೂಪದಿಂದ ಕೂಡಿರುವ ಅವಳ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕು ಇಂದಿಗುಂಟು ನಾಳೆ ಅಂತ್ಯವೆನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಮಹಿಳೆ ಅಪ್ರಧಾನದಿಂದ ಕಂಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಪ್ರಧಾನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಗೋಚರಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇಂತಹ ಬದುಕು ಕಾಣುವ ಮಹಿಳೆ ಪುರುಷನ ಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಸಾವು ಸಹಜವಾದದ್ದಲ್ಲ, ಈ ಸಾವು ಹತ್ಯೆಯೆಂದೇ

ಪರಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಹತ್ಯೆಯನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತ್ಯಾಗ ಆದರ್ಶದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಅವಳ ಸಾವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸುವಂತಹ ಮನೋಧೋರಣೆಯು ಪುರುಷ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಅನೇಕ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೊಸೆಯರೆ ಬಲಿಯಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೆರೆ, ಕೋಟೆಗಳಿಗೆ ಕಿರಿಸೊಸೆಯರನ್ನೇ ಬಲಿ ನಿಡುವುದರ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಘಟನೆಗಳು ಮಾವನ ಕುತಂತ್ರದಿಂದ ನಡೆಯುವ ಕೃತ್ಯಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಮೇಲಾಗುವಂತಹ ಇಂತಹ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಮೌನವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಇಂತಹ ಪುರುಷ ದೋರಣೆಗಳನ್ನ ಅಸಹನೆಯಿಂದಲೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ನೋವನ್ನು ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ತಾಳ್ಮೆಯ ಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಒಡೆದು ಮಾವನ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬೀಳುವಂತಹ ಚಿತ್ರಣವೂ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

ಇಂತಹ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಗಳಿಗಿಂತ/ಮಗನಿಗಿಂತ ಸೊಸೆಯರನ್ನು ಏಕೆ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಹಾಗೂ ಗಂಡಿಗಿಂತ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿಧಾನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ತಳ ಮೂಲ ಪ್ರಶ್ನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬಲಿಯೆಂಬ ಪದ್ಧತಿಯು ಯಾವ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿತು? ಎಂಬಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಂದ ಮೂಲವನ್ನು ಹುಡುಕುವುದರ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಸೊಸೆ ಸತ್ತರೆ ಸೋಬಾನ, ಮಗ ಸತ್ತರೆ ಮನೆ ಹಾಳು, ಎನ್ನುವ ಗಾದೆಯು ಪುರುಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತೆ ಹುಳಿಯಾರು ಕೆಂಚಮ್ಮ, ಮದಗಜ ಕೆಂಚಮ್ಮ, ಧರಣಿಯಮ್ಮ, ಕೆರೆಗೆಹಾರ, ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿ, ಕೆರೆಹೊನ್ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಅಣಜಿ ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಈ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೊಸೆಯರನ್ನು ಬಲಿಗಾಗಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಮಾವನ ಕುತಂತ್ರವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಾವನ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ಉಪಮೇಯಗಳ ಮುಖೇನ ತೋರ್ಪಡಿಸಿ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಧನಿಯೆತ್ತುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಮಾಡಿದ್ದಾಳೆ.

ಒಡ್ಡರಬೋಯಿ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಊರಿನ ಗೌಡ ಅಥವಾ ಮಾವನು ಮಗ, ಮತ್ತು ಮಗಳು ಇವರಾರನ್ನು ಬಲಿಕೊಡದೆ ಕಿರಿಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಲು ಮುಂದಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಬಾಣಂತಿಯಾಗಿರುವ ಹಿರಿಸೊಸೆಯನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಆಹಾರವಾಗಿಸಲು ಚಿಂತನೆ ನಡೆಸಿ, ತವರಲ್ಲಿ ಕೋಡಿಯ ಹಬ್ಬವೆಂದು ಒಡ್ಡರಬೋಯಿಗೆ ಒಂದು ಸುಳ್ಳು ನೆಪ ಹೇಳಿ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಕುತಂತ್ರವು ಅವಳಗೆ ಬಹಳ ತಡವಾಗಿ ತಿಳಿದು ಮಾವನ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮಾವ ಬಡ್ಡಿ ಮಗ ಸುವ್ವಿಯೋ
ಅವ್ರು ಹಸಕೆರೆ ಕಟ್ಸ್ಯವ್ರೆ ಸುವ್ವಿಯೋ
ನನ್ನ ಬಲಿಯಾನ ಕೊಡುತ್ತಾರೇ ಸುವ್ವಿಯೋ

ಇಲ್ಲಿ ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅರಿವಾಗಿ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಚಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವ ಅಸಹಾಯಕ ಹೆಣ್ಣು ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿಯು ತನ್ನ ತವರಿನ ಸಹಾಯವನ್ನು ಅಂಗಲಾಚಿ ಬೇಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ತವರಿನವರು ಕೂಡಾ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅಸಾಯಕಳಾಗಿರುವ ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿಯು ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಕೊರಳೊಡ್ಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಬಲವಂತದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಕೆರೆಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಲು ಒಡ್ಡರ ಬೋಯಿಯು ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ, ಮೂರು ಬಗಸೆ ನೀರು ಕುಡಿದು ಇನ್ನೇನ್ ಮಾಡಬೇಕು ಮಾವಯ್ಯ? ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆಗ ಮಾವ 'ಅವಳ್ನಿಂದಕ್ಕೆ ತಿರುಗೆಂದಾ ಅವಳು ತಿರುಗಿದಾಗ ಮುಂದಕ್ಕೆ ನೂಕ್ಯಾನೆ'. ಹೀಗೆ ಮಾವನೇ ತನ್ನ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿಯೇ ಬಲಿನೀಡುವ ಪದ್ದತಿ ಹಿಂದಿನ ಸಮಾಜಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಮದಗಜ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲೇ ಬಲಿ ವಿಚಾರದ ಚರ್ಚೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಜಮಾನನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಎದುರಾದಾಗ ಯಜಮಾನನು ಹಿಂದೆ ಸರಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅರಿಕೆಯ ಕುರಿಯಂತೆ ಬಲಿ ನೀಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಮದುವೆ ಆಗದಿರದ ಮಗನಿಗೆ ಕೆಂಚವ್ವನನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಸಿ ಕೆರೆಗೆ ಆಹಾರವಾಗಿಸಲು ನಿರ್ದರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವಳ ಸಾವು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿದ್ದು, ಕೆಂಚಮ್ಮನಿಗೆ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ಈಗಾಗಲೇ ಸಾವಿನ ಸಂಚು ನಡೆಸಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಕೆಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಸೊಸೆಯ ಬಲಿಗೆ ಮಗ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಉದ್ಧೇಶದಿಂದ ಅವನನ್ನು ಮುತ್ತಿನ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆಂದು ಕಳುಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ತರುವಾಯ ಸೊಸೆ ಕೆಂಚವ್ವ ಅವಳ ಮಗುವನ್ನು ಕೆರೆಯ ಪೂಜೆಗೆಂದು ಕರೆದೊಯ್ದು ನೀರಿನ ಮಡುವಿಗೆ ತಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾವನ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ, ಮಾವನು ಹೆಂಡತಿ, ಮಗಳನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲು ಇಚ್ಚಿಸದೆ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವ ಚಿತ್ರಣವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಶೋಚನೀಯವಾಗಿದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಷ್ಟು ಕ್ರೂರವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಬಲಿದಾನ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಂಚವ್ವ ಕೆರೆಗೆ ಹಾರವಾಗುವ ನಂತರ ಅವಳ ಗಂಡ ಗೊಳೇಸ ದುಃಖಿಸುವ ರೀತಿ ಸಹೃದಯರ ಮನಮುಟ್ಟುವಂತಿದೆ.

ನನ್ನ ಮಡದಿ ಕೆಂಚೆ ನಿಸ್ತ್ರೆ
ನೀನೆಲ್ಲಿ ಗೋದೆ ಮಕತೋರೆ
ಮದಗಾದ ಕೆರೆಯಾಗೆ ನಿಂತ್ಯೇನೆ
ನನ್ನಾ ಮಡದಿ ಕೆಂಚೆ ನಿಸ್ತ್ರನೀ ಬಂದು
ನಾ ಕಟ್ಟೀದ ತಾಳೀನೆನೆ ತೋರುಸೆ

ಎಂದು ದುಃಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಚವ್ವಳ ತ್ಯಾಗ ಮತ್ತು ಪತಿಯ ಪ್ರೇಮ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಗಂಡನನ್ನು ಅನಾಥನಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬಿಡದೆ ತನ್ನ ತಂಗಿಯೊಡನೆ ಲಗ್ನ ಮಾಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಪ್ರೀತಿ ಹೊಂದಿದ

ಪತಿ ಗೂಳೇಸ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ದುರಂತದಿಂದ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋದಿಸಲಾರದೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಮದುವೆಯಿಂದ ಅವನ ಅಸಹನೆ ಕರಗಿಬಡುತ್ತದೆ. ಇದೆ ಕಥನವನ್ನು ಹೋಲುವಂತೆ **ಕೆರೆಹೊನ್ನಮ್ಮ** ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಎರಡು ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರ ಸಂಬಂಧವೆಂದರೆ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯು ಗೌಡನ ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಬಂದು ಬಲಿಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಪನಂಬಿಕೆಗೆ ಬೆಲೆಕೊಡುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಕೆರೆಹೊನ್ನಮ್ಮಳ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಗೌಡನ ಹೆಬ್ಬರಳನ್ನು ತನಗೆ ಬಲಿಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಕೇಳುವ ಪದ್ಧತಿಯ ಅನುಸರಣೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. ಊರಗೌಡನು ತನ್ನ ಹೆಬ್ಬೆರಳನ್ನ ಬಲಿ ನೀಡಿದರೆ ಊರಿನ ಜನ ತನ್ನನ್ನು ಮೋಟುಗೌಡ ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತಹ ಅವಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಪ್ರತೀಷ್ಟೆಯ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಹಿರಿಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಲ್ಲೆಗೌಡನು ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಮಗ, ಮಗಳು, ಹೆಂಡತಿ, ಯಾರನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲು ಒಪ್ಪದೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದೊಡ್ಡ ಸೊಸೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾವ ಮಲ್ಲೆಗೌಡನು ಹೊನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಬಲಿಯಾಗುವಂತೆ ಹೇಳಿದಾಗ ವಿಧಿಯಿಲ್ಲದೆ ಬಲಿಯಾಗಲು ಅವಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ದಃಖ ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಅವಳ ಈ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. 'ನನ್ನ ಗಂಡ ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋದನು, ನಮ್ಮ ಮಾವ ಕೆರೆಕಟ್ಟಿಸಿ, ತನ್ನನ್ನು ಆಹುತಿಯ ಹಿಡಿಸಿದರೆ ನನ್ನ ಮೂರು ತಿಂಗಳು ಕಂದಾನ ನೋಡಿ ತಬ್ಬಲಿ ಮಾಡಿದರೆ ನಾಹೋಗಿ ಬತ್ತೀನಂತಾ' ಎಂದು ದುಃಖ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನನ್ನು ಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸಿ ಮಾವ ಹೊನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಬಲಿಯಾಗುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತನಗೊದಗಿದ ಆಪತ್ತಿಗೆ ದೈರ್ಯಗೆಡದೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯದಿಂದ ಮುಕ್ತಳಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಸಾದ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ವಿರೋಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಾನು ಬದುಕಬಹುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಎಂದು ಹಲವು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸಿ ತನಗೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯಿಲ್ಲದೆ ಬಲಿದಾನವಾಗಲು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಅಸುಗೂಸು ಕಂದಮ್ಮನನ್ನು ಒಂಟಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಲಿಯಾಗಲು ಮನಸ್ಸಾಗದೆ ಅತ್ತೆ ಮಾವನ ಎದುರುಗಡೆ ಮಗುವಿನ ಸಮೇತ ಅಹುತಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ವಾರಿಗಿತ್ತಿಯರಿಂದ ತನ್ನ ಕಂದಮ್ಮನಿಗಾಗುವ ದುರಂತದದ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿತು ಈ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪತಿರಾಯರು ಹೆಂಡತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಉತ್ತಮ ಸಂಬಂಧವನ್ನ ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎಂಬ ಸತ್ಯವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೆ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವಂತಹ ಚಿಂತನೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವೇಳೆ ಗಂಡನ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮಾವ ಮಗನಿಗೆ ತಿಳಿಸದೆ ಸೊಸೆಯ ಅಹುತಿಯ ಗೌಪ್ಯವಾಗಿರಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಗಂಡನ ಪಾತ್ರವು ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದು, ಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಏಳುಬೀಳಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯಜಮಾನನಾಗಿರುವ ಮಾವನೇ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗೀರಥಿ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವಂತಹ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದಾಳೆ. ಗೆಳತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾವ ನಡೆಸಿದ ಕುತಂತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡರೆ, ಗೆಳತಿಯು ಕೂಡಾ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಧೀನಳು, ಭಾಗೀರಥಿಯ ಪರವಾಗಿ ಧನಿಯೆತ್ತಲಾರದೆ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೂಡಾ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಬಲಿಯು ಖಚಿತವೆಂದು ತಿಳಿದಾಗ ತವರಲ್ಲಿಗೆ ಸಹಾಯ ಬೇಡಲು ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಪೋಷಕರಲ್ಲಿ ನಿಜಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸಿ 'ನಮ್ಮ ಅತ್ತೆ ಮಾವ ಬ್ಯಾರೆ ಇಡುತ್ತಾರಂತೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ವಿಷಯ ತಿಳಿಯದ ಪೋಷಕರು ಆದರೇನೀಗ ಹೊಲ ಮನಿ ಕೊಡುತ್ತೇನು ಚಿಂತಿಸಬೇಡ ಎಂದು ತಂದೆ ಹೇಳಿದರೆ ಭಾಗೀರಥಿಯು ಅದನ್ನ ಹೊಳಿ ದಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಪ್ಪ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಬಾಗೀರಥಿಯ ಅಳಲು ಮತ್ತು ಮನೋವೇದನೆ ಪೋಷಕರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅಬಲೆಯಾದ ಭಾಗೀರಥಿಯು ಅಸಹಾಯಕಳಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಅಸಹಾಯಕಳಾದ ಭಾಗೀರಥಿಯಾದರು ಕೂಡಾ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು, ಸ್ವತಃ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಹೀಗೆಯೇ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಾಗೀರಥಿಯು ಬಲಿಧಾನಕ್ಕೆ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಲೇ ಮಣಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅತ್ತೆ ಮಾವರ ನಿರ್ದಾರವನ್ನು ದಿಕ್ಕರಿಸಿದ್ದರೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿದಿನ ಅವಳ ಬದುಕು ಶೋಚನೀಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಶೋಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೇಯ್ಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಕೆರೆಗೆ ಆಹಾರ ಆಗುವುದೇ ಒಳಿತು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಂತಹ ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವಿಮೋಚನೆಯ ಕನಸನ್ನು ಭಾಗೀರಥಿಯ ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ಮಾರ್ಗವು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗೇಲಿ ಮಾಡುವಂತಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಬಲಿದಾನವಾಗಲು ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ, ಹಾಗಾಗಿ ಅದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲಾ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವಳು ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರವೇಶದ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದ ಆಚೆ ಬರದೇ ಭಾಗೀರಥಿಯು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ತಾಳುತ್ತಾ ಬಲಿಗಾಗಿ ಸಿದ್ದಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥತಿಯು ಸ್ವಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಭಾಗೀರಥಿಯ ತಂದೆ ತಾಯಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅವಳನ್ನ ತವರಲ್ಲಿ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪೋಷಕರಿಗಾಗಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ನೇಹಿತೆಗಾಗಲಿ ಅವಳ ನವಿರಾದ ಮಾತಿನ ಒಳಾರ್ಥವನ್ನು ಅರಿಯಲು ಸಾದ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯ ಗೆಳತಿಯೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಹತ್ತಿರ ನಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. 'ಎಂದಿಲ್ಲದ ಭಾಗೀರಥಿ ಇಂದ್ಯಾಕ ಈ ಅಳುವು' ಎಂದು ಗೆಳತಿ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬಾಗೀರಥಿಯು ಅಂಜುತ್ತಾ ಅಳುಕುತ್ತಾ 'ಹೇಳಲೇ ಗೆಳತಿ......' ಎಂದು ಕೇಳಿದಕ್ಕೆ ಭಾಗೀರಥಿಯು ತನ್ನ ಅಳಲನ್ನ ಮೊದಲ ಬಾರಿ 'ನಮ್ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮಾವ ಕೆರಗ್ಹಾರ ಕೊಡುತಾರಂತೆ' ಎಂದು ನೇರವಾಗಿ ಗೆಳತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಅಂಜಬೇಡ ಅಳುಕಬೇಡ ಕೊಟ್ಟರೇ ಕೊಡಲೇಳೆ ಇಟ್ಟಾಂಗ ಇರಬೇಕು' ಎಂಬುದೇ ಗೆಳತಿಯಿಂದ ಬರುವ ಉತ್ತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಬಲಿದಾನಕ್ಕಾಗಿ ಎದೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಭಾಗೀರಥಿ 'ಸರ್ರನೆ ಹೋದಳು ಬರ್ರನೆ ಬಂದಳು'

ಬ್ಯಾಳಿಯ ಹಸಮಾಡ್ತ ಬಿಟ್ಟಾಳು ಕಣ್ಣೀರ
ಎಂದಿಲ್ಲದ ಭಾಗೀರತಿ ಇಂದ್ಯಾಕ ಕಣ್ಣೀರು
ಬ್ಯಾಳ್ಯಾಗಿನ ಹಳ್ಳು ಬಂದು ಕಣ್ಣಾಗೆರಚಿದವು ಮಾವ.

ಭಾಗೀರಥಿಯು ಮಾನಸಿಕ ದುರ್ಬಲಳಲ್ಲ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆಪಡುತ್ತಾಳೆ. ಬಲಿದಾನದಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತವೆ. ಅವಳು ಮುಂಬರುವ ತನ್ನ ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕಣ್ಣೀರು ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಕಣ್ಣೀರಿನ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಅತ್ತೆಯಾದವಳು ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅಕ್ಕಿಯೊಳಗಿನ ಹರಳು ಬಂದು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಿದ್ದಿತೆಂದು ತನ್ನ ನೋವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಕೆರೆಯ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಎಲ್ಲರೂ ಏರಿಯ ಮೇಲೆ ನಡೆದರೂ ಪೂರ್ವ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ–ಮಾವರು ಬಂಗಾರದ ಬಟ್ಟಲನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರ ಎಲ್ಲರೂ ನಡೆದು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡು 'ಗಂಗವ್ವ ನೀ ಹೋಗೆ, ಗೌರವ್ವ ನೀ ಹೋಗ' ಎಂದು ಹಿರಿಸೊಸೆಯಂದಿರರಿಗೆ ಬಟ್ಟಲು ತರಲು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ.

ಸಣ್ಣಸೊಸಿ ಭಾಗೀರತಿ ನೀ ತರಹೋಗವ್ವ
ಸಣ್ಣಸೊಸಿ ಭಾಗೀರತಿ ಬಿರಿ ಬಿರಿನಡೆದಾಳು
ಬಿರಿ ಬಿರಿ ಹೋದಳು ಬಂಗಾರ ಬಟ್ಲ ತಗೊಂಡಳು
ಒಂದು ಮೆಟ್ಲೇರುದಕ ಪಾದಕ ಬಂದಾಳು ಗಂಗಿ
ಎರಡು ಮೆಟ್ಲೇರುದಕ ಪಾದ ಮುಣಿಗಿಸ್ಯಾಳು ಗಂಗಿ
ಮೂರು ಮೆಟ್ಲೇರುದಕ ಮೊಣಕಾಲಿಗೆ ಬಂದಳು ಗಂಗಿ
ನಾಕು ಮೆಟ್ಲೇರುದಕ ನಡುಮಟ ಬಂದಳು ಗಂಗಿ
ಐದು ಮೆಟ್ಲೇರುದಕ ತುಂಬಿ ಹರಿದಾಳು ಗಂಗಿ
ಸಣ್ಣ ಸೊಸಿ ಭಾಗೀರತಿ ಕೆರಿಗ್ಹಾರವಾದಳು

ಬಲಿ ಸಮರ್ಪಣೆ ಎಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು ಎಂದರೆ ಭಾಗೀರತಿಯ ಬದುಕಿನ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಯೇ ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಹೋಯಿತು. ಮೌನದ ಮಡುವಾಗಿ ಅವಳ ದುಃಖವು ಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಕರಗಿತು. ಆದರೆ ಅವಳನ್ನು ಅಮಾಯಕಳಾಗಿ ಕಾಣುವ ಈ ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಯಾರದೋ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ/ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಬಲಿಪಶುವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭ ಒದಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಯಾತನೆ ಕಣ್ಣೀರ ಕೋಡಿಯಾಗಿ ಹರಿಯುವ ರೂಪಕವು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬಾಗೀರಥಿ ನೋವಿನ ಸಂವೇದನೆಯು ಇಡೀ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮಾಜದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ.

'ಹುಳಿಯಾರು ಕೆಂಚಮ್ಮ' ಕಥನಗೀತೆಯು ಆತ್ಮ ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಾಗಿದೆ. ಕೆರೆಹೊನ್ನಮ್ಮ, ಒಡ್ಡರಬೋಯಿ ಕಥನಗೀತೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಕೆರೆಯ ಕಟ್ಟಡ ಕುಸಿದಾಗ ಬಸುರಿ ಬಾಣಂತಿಯ

ಬಲಿಯನ್ನು ಕೇಳುವುದು ಇತರೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಂತೆ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವ ಮಾವ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿದಾನ ಮಾಡುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಗೌಪ್ಯವಾಗಿ ಇರುತ್ತಾನೆ. ಕೆರೆಗೆ ಪೂಜೆಗೈಯ್ಯುವಾಗ ಕೆರೆಯ ಏರಿಕಲ್ಲು ಸಡಿಲಗೊಂಡಿತು. ಕೆರೆ ಒಡೆಯುವ ಸೂಚನೆ ಮಾವನಿಗೆ ತಿಳಿಯಿತು. ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿದಾನಪದ್ಧತಿಯು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿಧಿಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಟ್ಟಾಚರಣೆಯಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು,

"ಗಂಗವ್ನ ಪೂಜೆಯ ಮಾಡುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ
ಏರಿಯಕಲ್ಲು ಸಡಿಲಾವು.

ಏರಿಯ ಕಲ್ಲು ಸಡಿಲಾಗೊ ಹೊತ್ತಿಗೆ
ಅವರ ಮಾವಯ್ಯ ಒತ್ತಿಗೆ ಬಂದಾನೆ

ಅವರ ಮಾವಯ್ಯ ಒತ್ತಿಗೆ ಬಂದು ಏನೆಂದಾನು
ಕಣ್ಣೀರು ಸೂಸ್ಯಾಡಿ ಅಳುಬೇಡ

ಏರಿಕಟ್ಟಿಸುವೆ ಏರಿಯನಿಲ್ಲುಸುವೆ
ಬಾವಿಗೆ ಬೊಮ್ಮದೇವರ ಕಡಿಸುವೆ ಕೆಂಚವ್ವ
ಬಾಲ ಎದ್ದನು ಮನೆಗ್ಹೋಗೆ"[೩೬]

ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾವ ಸೊಸೆಯರನ್ನು ಪ್ರೀತಿ ಅಕ್ಕರೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಮಾವನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಶರಣಾಗಿದ್ದು ಮುಂಬರುವ ಸೊಸೆಯ ಬಲಿದಾನವನ್ನು ನೆನೆಯುತ್ತಾ ಮರುಕಪಡುತ್ತಾನೆ. ಕೆಂಚಮ್ಮ ತಾನು ಕೈಗೊಂಡಿರುವ ನಿರ್ದಾರವನ್ನು ಮಾವ, ಪತಿ ಮತ್ತು ಅವಳ ತಂದೆ-ತಾಯಿ ಎಲ್ಲರೂ ತಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪತಿ ಕೆಂಚಮ್ಮಳನ್ನು ಅಪಾರ ಪ್ರಿತಿಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳ ಸಾವಿನ ಅಮಂತ್ರಣ ತಿಳಿದಾಗ ಅವನಿಗಾಗುವ ವ್ಯಥೆಯು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹೋನ್ನತವಾಗಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ.

"ಬಡವರ ಕೆಡಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತೀಯ ಅನುತ್ಹೇಳಿ
ಕೊಳ್ಳಕೊಳು ಕಟ್ಟಿಗಂಡು ಅಳುತಾರೆ
ತಡೆಯಲಾರದ ಗಂಡ ತೊಡಿಮೇಲೆ ಒರಗಿದರೆ
ತೊಡೆಯಾಗೆ ಅಲಗು ಮುರಿದಂತೆ

ತಾಳಲಾರದ ಗಂಡ ತೋಳ ಮೇಲೆ ಒರಗಿದರೆ
ತೋಳಾಗೆ ಅಲಗು ಮುರಿದಂತೆ ಮಾರಾಯ"[೩೭]

ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಹೊಣೆಗಾರರೇ ಹೊರತು. ಅದನ್ನು ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಾದ್ಯವಾದಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ತವರಿನವರು ತಮ್ಮ ಮಗಳ ಅನಾಹುತ ತಿಳಿದು ಕತ್ತಿ ಕಠಾರಿ ಇಡಿದು ಮಾವನ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಣಸಲು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆಂಚಮ್ಮ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧಿಕರಿಗೆ(ತವರಿನವರು) ಸಮಾದಾನ ಮಾಡಿ ನಾನು ಪಡೆದಿದ್ದು ಇದನ್ನೇ. ಊರಿಗೆ

ಒಳಿತಾಗುವುದಾದರೆ ತಾನು ಬಲಿಯಾಗುವುದೇ ನ್ಯಾಯವೆಂದು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕವಾಗಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಂಗ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆಂಚಮ್ಮನ ಸಾವಿಗೆ ಇಡೀ ಪ್ರಕೃತಿಯೇ ಕಣ್ಣೀರುಡುವಂತಹ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕಥನಗೀತೆಯು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

"ಒಡವೀಗ್ಹೋಗುವಾಗು ಒಡಲು ನಿಂದುಳಿದಾವು
ಅವರ್ಹಡೆದವ್ವನ ದುಃಖ ನಿಲುಬಾರ ಕೆಂಚವ್ಗೆ
ಗಿಡವೆಲ್ಲ ಶೋಕಗೈತಾವೆ ಕೆಂಚವ್ವ
ಒಡವೀಗೆ ಹೋಗೊ ಗಳಿಗೇಲಿ,

ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ ಕೆಂಚವ್ವ ಹುಳಿಯಾರು ಒಡವೀಗೆ
ಗಂಗವ್ನ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ ಕೆಂಚವ್ವ
ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಳುಕ ನೀರಿಗಿಳಿದಾಳೆ"[೩೮]

ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒತ್ತಡ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಮುಂದಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸತಿಯಾದವಳು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿರೋಧವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೆ ಮುಂಬರುವ ಅಪವಾದವು ನಿಂದನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುವ ಸಾದ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇರುವುದರಿಂದ ಅವಳು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ದೃಢ ನಿರ್ಧಾರ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ನೀತಿ ನೇಮಗಳನ್ನು ದಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸತತವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನೆ ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಲ್ಲಿಯೇ ಕೆಂಚಮ್ಮ ಬಲಿಯಾಗುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೆ ತಾನು ವಿಮೋಚನೆಯ ಕನಸ್ಸನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ.

ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕಟುವಾಗಿ ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದು ದೇವತೆ, ಕೆರೆ, ಕೋಟೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುವಿಗೆ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಬಲಿದಾನ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ರೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. **ಧರಣಿಯಮ್ಮ** ಕೋಟೆಗೆ ಆತ್ಮಬಲಿದಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಾವ ಹೇಮರೆಡ್ಡಿ ಊರ ಸುತ್ತ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕೋಟೆಯು ಬಲಿ ಕೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಮಾವನು ಸೊಸೆ ಧರಣಿಯಮ್ಮನನ್ನು ಬಲಿಕೊಡಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಈ ಕಥನಗೀತೆಯು ಕೆರೆಹೊನ್ನಮ್ಮನ ಕಥನಗೀತೆಗೆ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾಗಿ ಗೌಡನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಹಾರುವವನು(ಹಾರುವ) ಅಮಾಯಕ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನ ಸರ್ವನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾರುವವ ಹೇಳುವ ಪ್ರಕಾರ ಅವೈಚಾರಿಕದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಗೌಡನ ಮೇಲೆ ಮೊದಲು ಮೌಢ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲು ಕಿರುಬೆರಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಗೌಡ ತನ್ನನ್ನು ಮೋಟುಗೌಡನೆಂದು ಊರಿನ ಜನರು ತನಗೆ ಗೌರವ ಕೊಡಲಾರರು. ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ 'ಮಗನಾ ಕೊಟ್ಟರೆ ಕ್ವಾಟೆಗೆ ಮನಿತನ ವಾಳಾದಾವಲ್ಲೊಸಿವನೆಂದ. ಮಗಳಾ ಕೊಟ್ಟಾರೆ ಕ್ವಾಟೇಗೆ ಕಂಡೋರ ಸೊಸೆಯಾ ಕೊಡುದ್ಯಾಗೋ'.

"ದರನೀ ಕ್ವಾಟೆ ಬೆರಳೇಬೇಡಲಿಲ್ಲ
ಮಗುನೇ ಮಗುಳನ್ನೇ ಬೇಡಲಿಲ್ಲ
ಸೊಸೆಯನ್ನೇ ಬೇಡೀತೊ
ಸ್ವಸೆಯೇ ದರಣಮ್ಮ ಕೊಟ್ಟೇನಂತ
ಏಮಾರೆಡ್ಡೀನೆ ಎದ್ದೂ ಬರುತಾನೆ"[೩೯]

ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡುವುದಕ್ಕೆ ಇಂದು ಮುಂದು ನೋಡದೆ ತೀರ್ಮಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿದಾನ ಕೊಡುವುದಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ತಯಾರಿ ನಡೆಸಿ ಸೊಸೆಯನ್ನು ತವರಲ್ಲಿ ನಿಮ್ಮ ಅಣ್ಣನಿಗೆ ಮದುವೆ ಕಾರ್ಯವಿದೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹೋಗಿ ಬಾ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾವನ ಕಪಟವನ್ನು ಅರಿಯದ ಸೊಸೆ ಧರಣಿಯಮ್ಮ ಸಡಗರದಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. ಮುಂದೆ ಧರಣಿಯಮ್ಮನಿಗಾಗುವ ಅನಾಹುತದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾವನ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು 'ಗಾಜಿನ ಕಂಬಾವೆ ನಕ್ಕೀತು, ತವರಿಗಲ್ಲವೇ ನೀನೋಗೋದು, ಧರಣೀ ಕ್ವಾಟೇಗೋಗೋಳು ನೀನು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಗೆಣತಿ ಸ್ವಾವಂತ್ರಿನೀ ಬಾರೇ
ಮೂವಾರು ಬರ್ರೆಮ್ಮ
"ನಮ್ಮ ಅಣ್ಣಾಣ ಮದಿವಂತೆ
ವುಚ್ಚೇನೆ ದರಣೆಮ್ಮ
ನಿಂಗೆ ಬ್ರಾಂತೇನೆ ಮಗಳೆ
ಮೋಸಗಾರ ಮಾವಯ್ಯ
ದರಣೀ ಕ್ವಾಟೇಗೆ
ನಿನ್ನ ಬಲಿ ಕೊಡುವೋನೆ"[೪೦]

ಆಕೆಯ ಆತ್ಮೀಯ ಗೆಳತಿಯಿಂದ ಮಾವನ ಮೋಸವನ್ನು ಅರಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ತನಗೊದಗಿರುವ ಆಪತ್ತನ್ನು ಯಾರಿಂದಲೂ ತಪ್ಪಿಸಲು ಆಗದು. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಾಳು ನಾಯಿಗಿಂತ ಕಡೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಮುಂದಕಿಟ್ಟ ಕಾಲನ್ನೇ, ನಾನು ಇಂದೆಕಿಡಲಾರೆನಮ್ಮ' ಎಂದು ದೃಢವಾಗಿ ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಈ ನಡೆಯು ಪುರುಷ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ತನ್ನ ಮಾವನನ್ನು ಶಪಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವನ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳವುದಕ್ಕೆ ಅವಣಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಧರಣಿಯಮ್ಮಳ ಶಾಪದ ಫಲವಾಗಿ 'ಏಳೆಡೆ ಸರ್ಪವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪಟ್ನಾವೆ ಆಳಾಗಿ ವೋದಾವು, ಎಮಾರೆಡ್ಡಿ ಗೋವುಗಳೇ ಕಲ್ಲಾಗಿ ನಿಂತಾವು' ಕೊನೆಗೆ ಧರಣಿಯಮ್ಮ ಪ್ರತಿಕಾರವನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹವಣಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮುಂದೆ ತಾನು ಕೋಟೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿ ತನ್ನ ಪತಿರಾಯನು ಧರಣಿಯಮ್ಮಳ ಸಹೋದರಿಯನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುವಾಗ ಸರ್ಪವಾಗಿದ್ದ ಮಾವ ಅಡ್ಡವಾಗುತ್ತಾನೆ. ಧರಣಿಯಮ್ಮನ ಅಣ್ಣ ಸರ್ಪವನ್ನು ತುಂಡಾಗಿ ಕತ್ತರಿಸುವುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾವಂದಿರರು ಸೊಸೆಯರನ್ನು ಗುಲಾಮರನ್ನು ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆತ್ಮ ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುವ ಕೃತ್ಯಗಳ ಹಿಂದೆ ಮಾವನ ವಂಚನೆಗಳನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸಿವೆ. ತನ್ನ ಪ್ರತಿಷ್ಟೆಗಾಗಿ ಊರಲ್ಲಿ ಪರೋಪಕಾರಿ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸೊಸೆಯರನ್ನು ಅಮಾಯಕರೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಗೌಡನು ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದರೇ ತನ್ನ ಮಗಳ ಮತ್ತು ಮಗನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾರ್ಥಪರತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಗನು ಬಲಿಯಾದರೇ ಮನೆಯೇ ಹಾಳು ಎಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಅಮಾಯಕಳಾಗಿರುವ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸೊಸೆಯರನ್ನು (ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು) ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿ

೦೧. ಕೇಶವಭಟ್ಟ ಟಿ., ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಪು.೨೦೪

೦೨. ಅದೇ, ಪು. ೧೫

೦೩. ಅದೇ, ಪು. ೧೫

೦೪. ಅರ್ಚಕ ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ., ೨೦೦೧, 'ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿ', ಪು. ೯೭

೦೫. ಅದೇ, ಪು. ೯೭

೦೬. ಅದೇ, ಪು. ೯೬

೦೭. ಅದೇ, ಪು. ೯೯

೦೮. ಕ.ರಾ.ಕೃ., ೧೯೮೩, ಆಯ್ದ ಮುತ್ತುಗಳು, ಪು. ೧೨

೦೯. ಅದೇ, ಪು. ೧೧

೧೦. ಅದೇ, ಪು. ೪೦

೧೧. ಅದೇ, ಪು .೧೯

೧೨. ಅದೇ, ಪು. ೭

೧೩. ಅದೇ, ಪು. ೧೮

೧೪. ಅದೇ, ಪು. ೮

೧೫. ಅದೇ, ಪು ೧೩

೧೬. ಕೇಶವಭಟ್ಟ ಟಿ. ಹಾಡಿನ ಚೂಡಾಮಣಿ.-ಜನಪದಗೀತೆಗಳು, ಪು. ೧೦-೧

೧೭. ಕೇಶವಭಟ್ಟ ಟಿ. ದಕ್ಷಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದಗೀತೆಗಳು, ಪು. ೨೦೨.

೧೮. ಹಲಸಂಗಿ ಹಾಡು, ಪು. ೧೨

೧೯. ಕರೀಂಖಾನ್ ಎಸ್. ಕೆ. ೧೯೯೪ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಪು. ೩೪೬

೨೦. ಅದೇ, ಪು. ೩೬೧

೨೧. ಅದೇ, ಪು. ೩೭೬

೨೨. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು ಪು. ೧೬ ರಿಂದ ೧೭

೨೩. ಅದೇ, ಪು. ೧೪ ರಿಂದ ೧೫

೨೪. ಅದೇ, ಪು. ೯೬-೫೭

೨೫. ಕರೀಂಖಾನ್ ಎಸ್. ಕೆ. ೧೯೯೪, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಪು. ೩೭೭

೨೬. ಕೇಶವಭಟ್ಟ ಟಿ., ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಪು. ೨೦೩.

೨೭. ಕ.ರಾ. ಕೃ., ೧೯೮೩, ಆಯ್ದ ಮುತ್ತುಗಳು, ಪು, ೧೬. ಪು, ೯.ಪು, ೧೨.

೨೮. ಅದೇ, ಪು, ೯. ಪು, ೨೫. ಪು, ೧೨.

೨೯. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್, ಆರ್, ೧೯೭೧, ಸುವ್ವೀ ಸುವ್ವಾಲೆ, ಪು. ೫೭.

೩೦ ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ., ೧೯೮೪ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಚಯ, ಪು, ೧೯೦-೧೯೧.

೩೧. ಜೀ.ಶಂ.ಪ., ಜಾನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಪು. ೩೯೨

೩೨. ಜೀ.ಶಂ.ಪ., ಜಾನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಪು. ೪೩೦.

೩೩. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಸೀತಾಪುರ 'ನಮ್ಮ ಸತ್ತಿನ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಪು. ೧೦.೧೧.

೩೪. ಅದೇ, ಪು, ೧೫.

೩೫. ಕೇಶವಭಟ್ಟ ಟಿ. ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಪು. ೨೧೮.

೩೬. ಜೀ. ಶಂ. ಪ. ಜಾನಪದ ಖಂಡಕಾವ್ಯಗಳು, ಪು. ೪೧೦

೩೭. ಅದೇ, ಪು. ೪೧೧

೩೮. ಅದೇ, ಪು. ೪೧೪

೩೯. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು., ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ. ಪು. ೧೭೦

೪೦. ಅದೇ ಪು. ೧೭೬

* * * *

ಅಧ್ಯಾಯ: ಐದು

ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷ : ಸ್ತ್ರೀ

೫.೧ ಮಾತೃ ಮತ್ತು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವೈರುಧ್ಯ ನೆಲೆಗಳು

೫.೨ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳು

೫.೩ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳಾಗಿ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಗಳು

೫.೪ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ: ಐದು

ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷ : ಸ್ತ್ರೀ

ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ, ಧರ್ಮ ಎಂದರೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಲು ಮಾನವರನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುವಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಸನ್ಮಾರ್ಗ ಎನ್ನುವುದು ಒಂದು ಸಾಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆಯೋ ಹೊರತು, ಸರ್ವರಿಗೂ ಒಳಿತನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡುವಂಥಹ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಸ್ತ್ರೀಪರವಾಗಿಲ್ಲದೆ ಪುರುಷಾಭಿಮುಖಿ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇವುಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕುರಿತ ಧರ್ಮದ ಧೋರಣೆಗಳು ದ್ವಿಮುಖಿ ಮೌಲ್ಯವನ್ನೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಒಂದಡೆ ಆಕೆಯನ್ನು ದೇವತೆಯೆಂದು ಘೋಷಿಸುವುದು, ಮೊತ್ತೊಂದೆಡೆ ಆಕೆಯ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಎಸಗುವುದು. ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವ ಸಂಸ್ಥೆ ಪುರುಷನಿಂದ ಉಗಮವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುರೇಷೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಪುರುಷ ತನ್ನ ಪರವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವು ಸ್ತ್ರೀ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಾಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಾದವಳು ಪುರುಷನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಂತೆ, ಅವನಿಂದ ರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಚಿಂತನೆಯು ಸ್ತ್ರೀಯಳ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಮೊಟಕಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಧರ್ಮವು ಆದರ್ಶಭಾವನೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದು. ಆದರೆ ಇದೇ ಸ್ತಾನಮಾನಗಳು ಅವಳ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ದ್ವಂದ್ವಯುತವಾದ ಬದುಕಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದಂತೆ ಹಾಗೂ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೇರಿದಂತೆ ಅವಳನ್ನು ಸುಧೀರ್ಘವಾಗಿ ಒಂದು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಅಂಟುಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಹುಟ್ಟು, ವಿವಾಹ, ಶಿಕ್ಷಣ, ವೈಧವ್ಯ, ಸಾವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಸ್ತ್ರೀಪರ ನಿಲುವುಗಳು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಸ್ತ್ರೀವಿರೋಧಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಾಗಿ ಹಾಗೂ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದವು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೇರುಗಳು ಸಮಾಜದ ಉದ್ದಗಲಕ್ಕೂ ಹರಡಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಾಚರಣೆಗಳನ್ನು

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬುತ್ತಿದ್ದವು. ಶುದ್ಧ ಅಶುದ್ಧಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಅನೇಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಿಂದ ದೂರವಿರಲ್ಪಟ್ಟು ಅವಳನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಬಲವಂತವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ದೂರವಿಡುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಯಿತು. ಮುಂದೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಆದರ್ಶತತ್ವವನ್ನು ಹುಟುಹಾಕುತ್ತಾ ಗಂಡು ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಕಾಣಲು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗಿತು ಎಂದೆನ್ನಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸಂಪತ್ತಿನ ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ವಂಚನೆ ಶಿಕ್ಷಣದ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ನಿಷಿದ್ಧಗಳು ಧರ್ಮ ಬೆಂಬಲಿತ ಸ್ತ್ರೀವಿರೋಧಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದವು. ಇವುಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಸದಾ ಕಾಡುವ ಪಿಡುಗಾಗಿವೆ. ಗಂಡಿನಷ್ಟೇ ಆಕೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆಯ ಹಕ್ಕಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಯಾವ ಧರ್ಮವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಿಲ್ಲ.

ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಾಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿಲ್ಲದೆ ಅಸಾಮಾನತೆಯ ಬದುಕು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬಂಡಾಯವಾಗಿ ಬಂದಂತಹ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೆ ಸನ್ಯಾಸ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಮತ್ತು ಸಂಘ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಬದುಕಿನ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ದಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಬಿಕ್ಷುಣಿಯರ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ನಿರ್ಬಂಧಗಳಿದ್ದವು. ಕೆಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬಂಧಿತಳಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸನ್ಯಾಸತ್ವವನ್ನು ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಣೆ ಮಾಡಲಾಗಿತ್ತು. ತರುವಾಯ ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳು ಮಾರ್ಪಾಡಾದವು. ಬೌದ್ಧ ಮತ್ತು ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳ ತತ್ವಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷ ಅಸಮಾನತೆ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ವಿವಾಹ ಎಂಬ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಬಂಧನಗಳಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಸ್ತ್ರೀಯು ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಿದ್ದುದರಿಂದ, ಈ ಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಬಂಡಾಯ ಸಮೀಪವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮಾತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಿತು. ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವಿ ಆರಾಧನೆಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಇರುವ ಇಲ್ಲಿ, ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಗೆ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ದಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮಹಿಳೆಗೆ ಸಮಾನತೆಯ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಆರ್ಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಯೇತರರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಾಮಾಜಿಕತೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆರ್ಯೇತರರಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಸ್ವತಂತ್ರವು ಆರ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕೇತರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಾದ ಶೈವ, ಶಾಕ್ತ ಹಾಗೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಾಂತೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೨ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸುಧಾರಣೆಗಳು ಗೋಚರಿಸಿದವು. ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ, ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಶಾಹಿಗಳ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಢ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತಾಕುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಆರೋಗ್ಯಯುತ ವಾತಾವರಣದ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದರು. ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ಸವರ್ಣೀಯ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿ ಶಿವಶರಣರಿಗೆ ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯವೆಂಬುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾರಿದರು. ಈ ತತ್ವದಿಂದ ಗೃಹಬಂಧಿತಳಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗಿತು.

೫.೧. ಮಾತೃ ಮತ್ತು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವೈರುಧ್ಯ ನೆಲೆಗಳು

ತಾಯಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವತೆ ಎಂದು ದೇವರು ಎಂದೂ ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಕೆಯನ್ನೂ ಬರಿ ತಾಯಿಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣದೇ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿ, ಸಹೋದರಿಯಾಗಿ, ಹೀಗೆ ಹಲವು ಮುಖವಾಡಗಳನಿಟ್ಟು ನೊಡುವ ಕ್ರಮ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಈ ರೀತಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದು ಪುರುಷ ಸಮುದಾಯ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಸರಿಸಮಾನವಾಗಿ ತಾಯಿಯನ್ನ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಯಿಯನ್ನು ಸಹ ಸೃಷ್ಟಿ ಚೈತನ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವೆಂದು ತಿಳಿದು ಪೂಜಿಸುವುದಿದೆ. ಅದು ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಮಾಜದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ಮಾನವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಕಾಸದ ನೆಲೆಯಾಗಿ ಆದಿಮ ಹಂತದಿಂದಲೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಯ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಜೈವಿಕ ಸರಪಳಿಯ, ಬಂಧುತ್ವವನ್ನು ನಿಸರ್ಗದ ಜೊತೆಗೆ ಮಾನವ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ತರಾವರಿಯಾದವು. "ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಆಕಾಶ ತಂದೆ ಮತ್ತು ಭೂಮಿ ತಾಯಿಯಾಗಿರುವ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ದಟ್ಟವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಎಲ್ಲಾ ವೈವಿಧ್ಯಗಳೂ ಸೂರ್ಯ, ಚಂದ್ರ, ಆಕಾಶದ ನಿರಂತರತೆ ಜನಪದರ ಬದುಕು ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಗಾಢ ಪರಿಣಾಮಬೀರಿವೆ."[೧] ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಮಾನವ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ರೂಡಿಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದನು.

ಮಾನವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಕಾಡನ್ನೇ ದೈವವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಂತೆಯೇ ಆಕಾಶವನ್ನು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಎಂದು ಊಹಿಸಿದಂತೆಯೇ ಪರಿಸರದ ಋತುಮಾನಗಳನ್ನು ವಿಸ್ಮಯ ಎಂದು ಲೆಕ್ಕಿಸದಂತೆಯೇ ಆಯಾ ಬಗೆಯಾ ದೈವಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು, ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಋತುಮಾನಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಹಬ್ಬ ಆಚರಣೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಕೃಷಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತಯೆ ಮಾನವ ಆಲೋಚಿಸಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಹಗಲು, ರಾತ್ರಿ, ಮಳೆ, ಆಕಾಶ, ಭೂಮಿ, ನೀರು, ನದಿ, ಮರ, ಗಿಡ, ಕಾಯಿ, ಹಣ್ಣು ಮುಂತಾದವೆಲ್ಲ ಒಂದೊಂದು ಬಗೆಯ ದೈವಿಕತೆಯನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದ ಅವನ ಈ ಬಗೆಯ ಭಾವವು ಕೇವಲ ಆರೋಪವಾಗಿರದೇ ಕಾಣದ ಶಕ್ತಿ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಮಾನವ ಏಕ

ಕಾಲಕ್ಕೆ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಜಗತ್ತುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಿಂತು ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಒಟ್ಟು ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಐಕ್ಯಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ. ಇದು ಮಾನವರ ದೈವ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ದೈವಗಳ ಜನನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.

ಹೆಣ್ಣು ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಮೊದಲ ಶಕ್ತಿ ಆದರಿಂದ ಕುಟುಂಬದ ಉಗಮಕ್ಕೂ ಕಾರಣಿಭೂತಳಾದವಳು ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಪ್ರಕೃತಿ ಸ್ವರೂಪಳಾದ ಇವಳಯನ್ನು ದೈವದ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾ ಬಂದನು. ಪುರುಷನೇ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಪೂಜ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು. ಇದು ಕುಲಮಾತೆಯ ಆಚರಣೆಗೂ ನಾಂದಿಯಾಗಿತು. ಮನುಷ್ಯ ತಮ್ಮನ್ನು ಹೆತ್ತು ಸಾಕಿ ರಕ್ಷಿಸಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದರಿಂದ ಮಾತೆಯೇ ಕುಲಮಾತೆಯಾಗಿ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದೈವವಾಗಿ ವಿಕಾಸಗೊಂಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಳು.

ಈ ಬಂಧುತ್ವವು ಮಾತೃ ಮೂಲವಾದ ನಿಸರ್ಗ ಮೂಲವಾದ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಕವಲೊಡೆದು ಒಂದೊಂದು ಸಮುದಾಯವೂ ತನಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟ ಎಂಬಂತೆ ಕುಲಗಳನ್ನು, ಪಂಥಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೈವದ ಬಂಧುತ್ವಕ್ಕೂ ಮತ್ತು ಮಾನವನ ಬಂಧುತ್ವಕೂ ಜೈವಿಕವಾದ ಸರಪಳಿಯಿದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಬಂಧುತ್ವದಿಂದಾಗಿ ಮಾನವನು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮುರಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಗುರುತನ್ನು ಅಗಮ್ಯ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಕೇವಲ ಭಯ ಮತ್ತು ವಿಸ್ಮಯಗಳಿಂದಲೇ ದೈವವು ದೇವರಾದ ಕೂಡಲೇ ಧರ್ಮವು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಅಳಲು ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಆದಿವಾಸಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಥವಾ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ದೈವಗಳು ನಿಸರ್ಗಬದ್ಧವಾದ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಿಂದ ಗಾಢವಾಗಿ ಸಮುದಾಯದ ಹಿತದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ಸಮುದಾಯದ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವು ಹುಸಿಯಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳವುದೇ ಆಗಿದ್ದು. ಈ ಮೂಲಕ ಪುರೋಹಿತಾಹಿಯನ್ನು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ವಯ ಆಳುವ ವರ್ಗವನ್ನು ಕಾಯುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿದಾಗ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪಲ್ಲಟ ಸಂಭವಿಸಿತು. ಈ ಪಲ್ಲಟ ಮಹಿಳೆ –ಪುರುಷರ ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಹಕ್ಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬದಲಾವನೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿತು. ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗಿಸಿ ವ್ಯಾಪಾರಿ ಕೇಂದ್ರವಾದ ದೇವಾಲಯಗಳ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಡಿ.ಡಿ. ಕೊಸಾಂಬಿ ಅವರು ಅವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: "ಈ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರೂಪುಗೊಂಡು ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಗೆ ಒಳಗಾದವು. ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಆಚರಣೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಮಹಿಳಾ ಸಂಬಂಧಿ ಆಚರಣೆಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಅನೇಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗೆ ಆಚರಣೆ ಹಕ್ಕನ್ನು ಆಚರಣೆಯ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಾನವನ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಬದಲಾದಂತೆ ಕೃಷಿಯು ಮುಂದುವರೆದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮಹತ್ವ

ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಅವನದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ತೊಡಕನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಆ ಗಂಡು ಪೂಜಾರಿಯು ಸ್ತ್ರೀವೇಷಧಾರಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಗಂಡಿನ ಈ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಸತಿಪತಿಭಾವದ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸತಿಪತಿಭಾವದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಸ್ತ್ರೀಸ್ಥಾನ ಪಲ್ಲಟವಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಒಳಿತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಆಚರಣೆ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಆಚರಣೆಯಾಗದೆ ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಪ್ರಧನಾ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗಂಡಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ನೀಡಿದ್ದರೂ ಹೆಣ್ಣು ದೇವತೆ ಗಂಡಿನ ಕೋರಿಕೆಯನ್ನು ಈಡೇರಿಸದಿರಬಹುದೆಂಬ ಆತಂಕವು ಇಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಂಡಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಸಾಂಕೇತಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸುವ ಆಚರಣೆಯಾಗಿಯೂ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನಂತೆ ವರ್ತಿಸಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳೇ ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಬೆಂಗಳೂರು ಕರಗ ದೇವತೆಯ ಉತ್ಸವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಚಕನಾದವನು ಸ್ತ್ರೀ ವೇಷದಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕರಗದ ಉತ್ಸವ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ"[೨]

ದೈವ ವಿಕಾಸಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದೈವ ನಂಭಿಕೆ ಎನ್ನುವುದು ದ್ವಂದ್ವತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದೈವಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಜನಾಂಗಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದೈವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಕಾಸವು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿಯೇ ದೈವಗಳಿಗೆ ಸಮುದಾಯ ನೆಲೆಯಿಂದ, ಜನಾಂಗಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ, ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ನೆಲೆಯಿಂದ ದೈವ ಮೂಲಚಹರೆಗಳಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ಇತರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಒಳರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ದೈವಗಳ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತವೆ.

"ಭಾರತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೇ ಮಾತೃಪ್ರಧಾನವಾದ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲ ಲಕ್ಷಣವೆನಿಸಿತು, ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೇ ವೈಧಿಕ ಜೈನ ಬೌದ್ಧಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ತ್ರೀ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸ್ಥಾನ ಲಭಿಸಿತು. ಪರಾತತ್ವವನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆರಂಭಿಸುವ ದಾವಿಡ ಮಾತೃದೇವತಾರಾಧನೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಹಬ್ಬಿಕೊಂಡಿತು. ಸಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತೃದೇವತೆಯನ್ನ ಭೂಮಿಯೆಂದು ತಾಯಿಯೆಂದೂ, ಮಾನವರ ಮಾತೆಯೆಂದೂ ದೇವತೆಗಳ ತಾಯಿಯೆಂದೂ, ಅರಣ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿ, ದಾನ್ಯ ಪಕ್ಷಿ ಇವುಗಳ ಮಾತೃವೆಂದೂ ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ತನ, ಗರ್ಭ ಯೋನಿ, ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾತೃದೇವತೆಯೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಮೂರು ಅಂಗಗಳ ಮೂರು ಮುಖ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಪಾಲನೆ, ಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿ"[೩] ಹೀಗೆ "ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಗರ್ಭಧಾರಣ ಶಕ್ತಿಗೂ ಭೂಮಿಯ ಸಸ್ಯಧಾರಣ ಶಕ್ತಿಗೂ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿತವಾಯಿತು. ಕೃಷಿಯ

ಎಲ್ಲಾ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಸ್ತ್ರೀ ಆರಂಭಿಸಬೇಕು ಅಥವಾ ಕೃಷಿಗೆ ಮೊದಲು ಗಂಡು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಸಂಭೋಗ ಮಾಡಬೇಕು. ಇಂಥ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು"[೪] ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಪಿತೃವಿಲ್ಲದ ನೂರಾರು ದೇವತೆಗಳು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಮಾತೃವಿಲ್ಲದ ಒಂದು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಲಾರವು. ಜೀವಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ ಎನ್ನುವ ಮನೋಧರ್ಮವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು,

"ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಶಾಕ್ತ ಪಂಥವು ತಲೆ ಎತ್ತಿತು. ಶಾಕ್ತ ಧರ್ಮವು ದೇವತೆಯನ್ನು ಪ್ರಪಂಚದ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯ ಸಕಾರ ರೂಪವನ್ನಾಗಿ, ಲೋಕದ ದೈವಿಕ ಮತ್ತು ಜೈವಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೂಲಶಕ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕೃಷಿ ಜನಾಂಗವೊಂದರ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ತೆಯ ಪರಿಣಾಮವೇ ಇದಾಗಿರಬೇಕು. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತ ಲೈಂಗಿಕತೆಯಿದ್ದು ಆಯಾ ಗುಂಪುಗಳ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲ್ಪಡುತಿದ್ದುದರಿಂದ ಆಗ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಸಂಕೇತವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಜೀವೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಮೂಲ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದಳು. ಆಕೆಯ ಅಂಗಾಂಗಗಳು ಮತ್ತು ಗುಣಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸೃಷ್ಟಿಶಕ್ತಿಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಅವುಗಳನ್ನು ಚೈತನ್ಯ ಶಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತಗಳೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಯಿತು. ಸಮಾಜದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾತೃವೇ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರಸ್ತಾನದಲ್ಲಿದ್ದಳು. ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮತ್ತು ಆಹಾರದ ಉತ್ಪಾದನೆ ಸ್ತ್ರೀಯ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಈ ಮಾನ್ಯತೆ ಅವಳನ್ನು ದೈವತ್ವಕ್ಕೇರಿಸುವವರಿಗೆ ಹೋಯಿತು. ಹೆಣ್ಣಿನಗರ್ಭಧಾರಣೆ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಗಿದ್ದ ಸಸ್ಯಧಾರಣೆ ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ಆದಿಮಾನವ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಭೂಮಿ ಇವೆರಡೂ ಪೂಜ್ಯ ವಸ್ತುಗಳೆಂದು ಭಾವಸಿದ, ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಮಾಟ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇದರ ಮುಂದುವರೆದ ರೂಪವೇ ಶಾಕ್ತಪಂಥ"[೫]

"ಹರಪ್ಪಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕುತೂಹಲಕರವಾದ ಮುದ್ರೆಯು ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ಇದು ದೃಶ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ಮುದ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸ್ತ್ರೀ ವಿಗ್ರಹವಿದ್ದು ಆಕೆಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ಒಂದು ಸಸ್ಯವು ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರಿಪುರುಷರ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ. ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನು ನೇಗಿಲಿನಂಥ ಆಯುಧವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯ ಉಳುಮೆ ಮಾಡುವ ರೈತನೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಗರ್ಭದಿಂದ ಸಸ್ಯವು ಹೊಮ್ಮುತ್ತಿರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಮಾತೃದೇವತೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈಕೆಯನ್ನು ಶಾಕಾಂಭರಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ."[೬] ಕೃಷಿಯ ಆರಂಭ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ತಾನಮಾನವನ್ನು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡಿತಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಈಗಾಗಲೇ ಇದ್ದ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳು ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಪೂರಕವಾಯಿತು. ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪೂಜ್ಯಭಾವನೆಯಿಂದ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಎಲ್ಲಾ ದೇವರುಗಳ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಬೆಳೆಯತೊಡಗಿತು. ಜಗದಂಬೆ, ಜಗನ್ಮಾತೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಜನಮನದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾದವು. ಶಕ್ತಿ ಕನ್ನೆಯೊಂದೂ

ಗರ್ಭಧರಿಸದಯೇ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದಳೆಂದೂ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು.

ಜನಾಂಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯರನ್ನು ದ್ರಾವಿಡರು ಮತ್ತು ಆರ್ಯರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡರ ನಡುವೆಯೂ ಬಹಳ ಕಾಲದಿಂದ ಆಕರ್ಷಣೆ, ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷ, ನಿರಾಕರಣೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳಾದ ದ್ರಾವಿಡರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದವರು. ಆದರೆ ವಲಸಿಗರಾದ ಆರ್ಯರು ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯುಳ್ಳವರು, ಮಾತೃ ಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿ ಕೆಲವೊಂದು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ತರುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು.

ವೈದಿಕರಿಗೆ ದೇವರು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಬೇಕಿತ್ತು. ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಾಯ್ತನದ ಹೊಕ್ಕುಳಬಳ್ಳಿಯ ವಿಕಾಸವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪುರುಷಾಕೃತಿಯ ಅಹಂ ಮತ್ತು ಅದರ ಯಜಮಾನ್ಯತೆಯೆ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದರಿಂದ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಪುರುಷನಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಆಗುವಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗುವಂತ ನೀತಿ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಅವನ್ನು ದೈವ ಮತ್ತು ದೇವರುಗಳ ಮೂಲಕ ನಿರೂಪಿಸಲು ವೈಧಿಕರು ಯತ್ನಸಿದರು. ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೆ ಮನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವ ಮನುಸ್ಮೃತಿಯನ್ನ ರಚಿಸಿದ್ದು. ಆದರೆ ದ್ರಾವಿಡರ ಸ್ತ್ರೀ ದೈವಗಳನ್ನು ವೈದಿಕರಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಸವಿತ್ತು. ದ್ರಾವಿಡರ ಧರ್ಮಾತೀತವಾದ ಮಾತೃದೈವವನ್ನು ಆರ್ಯರಿಗೆ ಸಮೀಕರಿಸದೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಿಂದು ಧರ್ಮದ ಪುರುಷಾಕೃತಿಯ ಹಾಗೆ ಸವಾವಲಾಗಿರುವ ಕಾಳಿ, ಮಹಾಕಾಳಿ, ಹೆಮ್ಮಾರಿ, ಮಹಾಮ್ಮಾಯಿ, ಚಂಡಿ– ಚಾಮುಂಡಿ, ಸಪ್ತಮಾತೃಕೆಯೆಲ್ಲರೂ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಣೆಯಿಂದ ಸೇರಿ ಒಳಗಿದ್ದೂ ವೈದಿಕತೆಯನ್ನೂ ವಿರೋಧಿಸುವಂತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ದೈವಗಳ ದೈವಾಂತರವಾಗಿದೆ. ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ತ್ರೀ ದೈವಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ವೈದಿಕರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸರಸ್ವತಿ, ಲಕ್ಷ್ಮೀ, ಅದಿತಿ ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಬದಲಿಸಿಕೊಂಡು ಪಳಗಿಸಿ ಪುರುಷಾಧೀನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ದ್ರಾವಿಡ ದೈವಗಳನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಂಡು ತಮ್ಮದನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ದೈವಗಳ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ವೈದಿಕರಿಗೆ ಯಾವೊಂದು ಸ್ತ್ರೀ ದೈವವೂ ಸ್ವಂತದೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರಲಿಲ್ಲ. ದ್ರಾವಿಡರ ಸ್ತ್ರೀ ದೈವಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವೂ ತಮ್ಮ ದಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಮಿಶ್ರಣದಿಂದ ದೈವ ಪರಂಪರೆಯು ಸಹ ದ್ವಂದ್ವತೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವಿರೋಧ ಗುಣವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ದ್ವಂದ್ವತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ದೇವತೆಗಳು ಶಿಷ್ಟರಿಂದ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಶಿಷ್ಟರಿಂದ ಕ್ಷುದ್ರ ದೈವಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ದೇವತೆಗಳ ಆರಾಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸ್ತುತಿಗೀತೆಗಳು,

ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳು, ಐತಿಹ್ಯಗಳು, ಲಾವಣಿಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ದೈವಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ವೀರರು, ಪತಿವ್ರತೆಯರು, ಸಾಧುಸಂತರು, ಪಿತೃಗಳು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಬಲಿದಾನಕೊಂಡವರು, ಭೂತಪ್ರೇತಗಳು, ಮರಗಿಡಗಳು, ಗ್ರಹ ಸಕ್ಷತ್ರಗಳು, ನದಿಗಳು, ಎಲ್ಲವೂ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಆ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಿಂದ ಬಹುಕಾಲದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಊರುಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಜನಪದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿವೆ. ಅವರ ನಂಬಿಕೆ ಆಚರಣೆ, ರೂಢಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ ಆದಿಮಾನವನ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಸಾಂಕೇತಿಕರಣ ಎನ್ನಬಹುದು. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ನೀಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಂತಹ ನರಬಲಿ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರೊಂದಿಗೆ ಆದಿಮ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಮಾಜಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಜೀವಂತವಾಗಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ.

- ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲವು ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳು
- ಜನಪದ ದೇವತೆಗಳು ವೈದಿಕ ಗಂಡು ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸತಿಯರು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಭಿತ್ತಲಾಗಿದೆ.
- ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಜನಪದ ಗಂಡು ದೇವತೆಗಳ ನಡುವೆ ಸಹೋದರ ಸಂಬಂಧ ವಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.
- ಜನಪದ ದೈವಗಳು ಬಲಿಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತವೆ. ಮಾಂಸಾಹಾರ, ಹೆಂಡ, ಭಂಗಿ ಸೇವನೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ.
- ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಊರಿನ ಹೊರವಲಯ ಮತ್ತು ಕಾಡು/ಅಡವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.
- ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನು ತಳಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.
- ಸ್ಥಳೀಯ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತುಗಳು ದೈವತ್ವ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೇರಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಇಂತಹ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಹಾಸತಿ ವೀರತಿಮ್ಮವ್ವೆಯು ಗಂಡನ ಮರಣದಿಂದ ಸತಿಹೋದವಳು. ಹಿರಿಯೂರು ತಾಲೂಕಿನ ಯರಬಳ್ಳಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಈಕೆಯು ಕೊಂಡ ಹೋದ ಸ್ಥಳವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿ ಕಲ್ಲುಪೌಳಿ ನಿರ್ಮಿಸಿ ಆ ಭಾಗದ ಜನರು ಪೂಜ್ಯನೀಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಆರಾಧಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪಾವಿತ್ರತೆ ಮೌಲ್ಯದ ಕಾರಣವಾಗಿ ಧರ್ಮವು ಅವಳನ್ನು ಬಿಲಿತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸತ್ತ ಮೇಲೆ ದೇವರಾಗುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಪೂಜ್ಯನೀಯರಾಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಜನಪದರಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಸತಿ ಹೋದವರ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮೌಢ್ಯತೆಗೆ ಬಲ ಬಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಹಾಸತಿ ವೀರತಿಮ್ಮವ್ವ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಂದು ಸುಳಿವು ಸಿಗುತ್ತವೆ.

"ಕಿಚ್ಚು ಮಾಡೋರು ಎಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಡೀರಿ
ಮಟ್ಟಸ ನೋಡಿ ಮನಿನೋಡಿ ಮಾಡಿದೋರಿಗೆ
ಮಕ್ಕಳ ಸಂತಾನವ ಕೊಡತೀನಿ

ಗುಂಡಿ ಮಾಡೋರು ಎಚ್ಚಾಗಿ ಮಾಡಿ
ಗುಂಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ಮನೆ ನೋಡಿ ಮಾಡಿದೊರಿಗೆ
ಗಂಡು ಸಂತಾನ ಕೊಡುತೀನಿ"[೭]

ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಧೀನತೆ, ಗಂಡನ ಹಿಂಬಾಲಕಳಾಗಿ ಅವಳು ತರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತಗೊಂಡಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ವಿರೋಧಿ ಭಾವವಾಗಿದೆ. "ಬೆಂಕಿಗೆ ಬಿದ್ದ ನಂತರ ಮೇಲೆ ಮಹಾಸತಿಯ ರೂಪ ಮರೆಯಾಗಿ, ಅಪ್ರಧಾನವಾಗಿ, ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಭಾವಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅಂದರೆ ಸಹಗಮನವಾಗುವವರೆಗೂ ಸತಿಯ ಸಂಸಾರವೆಂಬ, ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಧೀನಳಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಸಹಗಮನವಾದ ನಂತರ ಸತ್ತ ಬಗೆಗಿನ ಈ ಕಲ್ಪನೆ, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲು ಅತ್ಯಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವಳು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನು ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಮುಖನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣು ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿಯಾದ ದೈವತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ."[೮] ಜಾನಪದ ವಿದ್ವಾಂಸರಾದ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರುರವರು ಮಹಾಸತಿ ತಾಡಿನಾಗಮ್ಮ ಕಾವ್ಯವನ್ನು (ಓಬಳಾಪುರು, ಚಳ್ಳಕೆರೆ ತಾಲೂಕು) ವಕ್ತೃ ಚೌಡಮ್ಮನನ್ನು ಸಂದರ್ಶನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ತಾಡಿನಾಗಮ್ಮ ಮಹಾಸತಿಯಾದ ತರುವಾಯ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ವಕ್ತೃಗಳ ಮೂಲಕ ಸತ್ಯವು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ವಕ್ತೃ ಚೌಡಮ್ಮ "ಅದೇ ವಡ್ಗರೆ ತವ ಗುಡಿಯಿದೆ. ಅದೇ ಸಿಲೆ ವಡುದು ಮೂಡದೆ. ಅದ್ಕೆ ಬಗುತ್ರು ಗುಡಿಗೋಪ್ರ ಕಟ್ಟವ್ರೆ. ತಾಲೇನು ಇಲ್ಲ. ಬಣ್ದಲ್ಲಿ ಸುಮ್ಕೆ ಆಯಮ್ಮನ ಚಿತ್ರ ಬರುದು ಪೂಜೆ ಮಾಡ್ತವ್ರೆ. ಆ ತಾಯಿ ಕೆಂಡಕೊಂಡವಾಗಿ ದೇವ್ತಿಯಾದುದ್ದು ವಡ್ಗೆರಲೆ."[೯] ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಮಹಾಸತಿಯು ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಫಲಕೊಡುವ, ಸಂತಾನ ಕರಿಣಿಸುವ, ದೇವತೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಮಾಸ್ತಿಗಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ವಿರಗಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಮಳೆಯ ಬರುವಿಕೆಗಾಗಿ, ಬೆಳೆಗಳ ಸಮೃಧ್ಧಿಗಾಗಿ ಪೂಜಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿ ಮಹಾಸತಿ ಮಾತೃದೇವತಾ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇತ್ತೀಚೆಗಂತೂ ಮಹಾಸತಿ ದೇವತೆಯರಿಗೆ

ಪುರಾಣ ಮೂಲ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರತಿರೂಪವನ್ನು ಧರಿಸಿಬಿಟ್ಟು ಮೂಲವಾಗಿರುವ ವಾಸ್ತವವನ್ನೇ ಮರೆಮಾಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ವಡ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರಮ್ಮ ಮತ್ತು ನಾಯಕನಹಟ್ಟಿ **ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ** ಇಬ್ಬರು ಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಶೂದ್ರಾತಿ ಶೂದ್ರರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಾಂಕೇತಿಕರಣ ಆಗಿರುವುದು, ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಮಾರಮ್ಮ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ, ರೂಢಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಈ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗೆ ಅಭಿಮುಖವಾಗಿದ್ದು, ತಲಾಂತರದಿಂದ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕನ್ನು ಮಾರಮ್ಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯು ಬಹಳ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಬಹುತೇಕ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಶಿಷ್ಟ ದೈವಗಳು ಸವರ್ಣೀಯರ ದೈವಗಳಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೇದ. ಆಗಮ, ಸ್ತೋತ್ರಗಳನ್ನು ಬಯಸುತ್ತವೆ. ಈ ವೇದಗಳು ಸಾರುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರುವಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮವು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಾಯಕನಹಟ್ಟಿ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಆಗಿದೆ. ಕಾಯಕತತ್ವಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಕೊಟ್ಟವನು. ಅಲ್ಲದೆ ದೀನದಲಿತರ ಪರವಾಗಿದ್ದವನು ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಅವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಒಮ್ಮೆ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯು ಹರಳಯ್ಯನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಇದನ್ನು ಕಂಡಂತಹ ಪಣಿಯಪ್ಪ ನನ್ನಂಥಹ ಧನಿಕನ ಮನೆಗೆ ಬರದೇ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹರಳಯ್ಯನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಶಿವಪೂಜೆಗೆ ಹೋದನಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣದಿಂದ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲಿಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಫಣಿಯಪ್ಪನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಿರದ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾರಮ್ಮನ ಸನ್ನಿಧಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ನಾಯಕನಹಟ್ಟಿ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಮೊದಲು ಇಲ್ಲಿ ಮಾರಮ್ಮ ನೆಲೆಸಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಳಿಯಲಿಕೆ ನೆಲೆ ಸಿಗದ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯು ಕೊನೆಗೆ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಮಾರಮ್ಮನ ಸನ್ನಿದಾನಕ್ಕೆ ಬಂದು ಅವಳ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲು ಮಾರಮ್ಮ ಪರಸ್ಥಳವಾಸಿಯಾದ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕೋರಿಕೆಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತರುವಾಯ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದು ಮುಂಜಾನೆ ಹೊರಟೋಗುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ ಮಾರಮ್ಮಳು ಒಪ್ಪುತ್ತಾಳೆ.

"ಮಾರೀಯ ಗಡಿ ಚಂದ ಹಟ್ಯಾಗ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ
ತಾವೊಳ್ಳೇದೆಂದು ನೆಲೆ ನಿಂತ."[೧೦]

ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಬಂದು ಬೆತ್ತ ಜೋಳಿಗೆಯನ್ನು ಗುಡಿಯೊಳಗೆ ಇಟ್ಟಾಗ ದೇವಾಲಯವೆಲ್ಲ ಬೆತ್ತ ಜೋಳಿಗೆಯಿಂದ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡ ಮಾರಮ್ಮ ಇಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಪ್ರಭಾವ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ನೀನು ಇಲ್ಲೇ ನೆಲೆಸು. ನಾನು ನೆರೆಯ ಗ್ರಾಮ ವಡ್ನಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಳಂತೆ.

ಈ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯೊಂದಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು ಅಥವಾ ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು ವಡ್ನಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸಿದವು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಂತೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ನಾಯಕನಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರಮ್ಮ ನೆಲೆಸಿರುವ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಈಗ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ನೆಲೆ ನಿಂತಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯು ತಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವೈದಿಕ ಗುಲಾಮಿತನದಿಂದ ವಿಮೋಚನೆ ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾಗಿತ್ತೇ? ಅಥವಾ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವು ತಳಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ನ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಿದೆ. ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಬಂದಂತಹ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯ ಪ್ರಬಲತೆಯಿಂದ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ದೇವತೆಯನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯಿಂದ ಮರೆಮಾಚಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಜೀವನವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಕಾನಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮಾತೃದೇವತೆಯಾಗಿರುವ ವಡ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರಮ್ಮ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಕ್ರಮಣತೆಯ ಅಧೀನತೆಯನ್ನು ವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಮೂಲನೆಲೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದೊಂದಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಕ್ರಮಣಶೀಲತೆಗೆ ಮಾತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವವು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ವಡ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರಮ್ಮ ಪುರುಷಾಧೀನಕ್ಕೆ ಒಳಗೊಳ್ಳದಿರುವುದು ಕಂಡುಬುರುತ್ತದೆ.

“ದೇಶಾದ್ಯಂತ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿರುವ ಮಾರಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ಹೋಲುವ ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮನ ಪುರಾಣ ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬಹುದಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕನ್ಯೆ ಮತ್ತು ಹೊಲೆಯರ ಹುಡುಗನ ವರ್ಣಸಂಕರದ ಪ್ರಸಂಗದ ಆಶಯವೇ ಇರಬಹುದು. ಮಾರಿ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳು ಹೇಳಿ ವರ್ಣಸಂಕರ ಸಾಧಿಸಿದ ಹೊಲೆಯ ಯುವಕನನ್ನು ಕೋಣನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಪಡೆಯುವ ಪ್ರತೀಕಾರದ ಆಶಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮನ ಪುರಾಣ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಾದಿ ತಿಳಿದಿದ್ದು ಪ್ರತೀಕಾರದ ಬದಲು, ಹಾಗೆಯೇ ಸಂಕರದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಆಶಯ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿಜವೋ ಎಂಬಂತೆ ಆರು ಜನ ಹೊಲೆಯ ಕುಲದ ಗುಡ್ಡರು ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತವಾಗಿ ಜನಿವಾರ ಧರಿಸಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗುಡ್ಡರ ಹಿಂದೆಯೇ ಕೊಂಡ ಹಾಯ್ದು ಬರುವ ಆರು ಜನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಹೆಬ್ಬಾರೆ ಗುಡ್ಡರಿಗೆ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಹಜಾರದೊಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುವುದಿವಿಲ್ಲ. ಕೆಂಡದಲ್ಲಿ ಒಡಿ ಆವೇಶಭರಿತರಾಗಿ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಒಳಗೆ ನುಗ್ಗಲು ಆರು ಜನರೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮೈಮೆಲೆ ದೇವರಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆವೇಶದಿಂದ ಅವರು ಒಳನುಗ್ಗಲು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಷ್ಟೂ ಅವರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಆಚರಣೆ ಆರಾಧನೆಗಳು ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ದೀರ್ಘಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಅದು ಪ್ರಾಚೀನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಳೆಯುಳಿಕೆಯ ರೀತಿಯೂ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗೊಂಡ ಅಥವಾ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ

ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವು ಇರಬಹುದು"[೧೧] ಆದರೆ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನು ವೈದಿಕೀಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಬುಡಸಮೇತ ಕಿತ್ತಾಕುವಂತಹ ಹುನ್ನಾರವು ನಡೆಯುತ್ತಲಿದೆ.

ಚರಿತ್ರೆಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಗಮನಿಸುವ ಹಾಗೆ ಸ್ವತಃ ವೈದಿಕರೇ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬಹುಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವಲಸಿಗರಾದ ಆರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮಾರುಹೋಗಿ, ಮೂಲನಿವಾಸಿಗರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ತಮ್ಮ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಅತಿಕ್ರಮಣದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನಾಥಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಾಡುತ್ತಿರುವುದು ವಲಸಿಗರಿಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗರಿಗಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಆಕ್ರಮಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧೀನವಾಗಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ವಲಸಿಗರು ಮತ್ತು ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

"ಹರಿಜನರಿಗೆ ಜನಿವಾರ ಹಾಕುವ ವಿಧಿ ಊರಮ್ಮನನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯೆಂದು ಸಾಧಿಸುವ ಹಠದ ಪರಮಾವಧಿಯಿದ್ದಂತಿದೆ. ಬಲಿ ಕೊಡುವುದು, ಮಾಂಸಾಹಾರ ಮದ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾದ ವೈದಿಕರು ಪ್ರಬಲರಾದ ಹೊಲೆಯರಿಗೆ ಜನಿವಾರ ಹಾಕುವ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಬ್ಬಾರಮ್ಮ, ಚೌಡಮ್ಮ, ಮಾರಮ್ಮರಿಗಿರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ದ್ರಾವಿಡರ ಜೊತೆ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯೂ ಸೇರಿದ್ದು ಚೌಡಮ್ಮನನ್ನು ದೇವಗಣ, ರಾಕ್ಷಣಗಣಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸೇರಿದವಳೆಂದು ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ"[೧೨] ಮಾರಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅಂಶವು ವರ್ಣ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರಮ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆಯು ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿ ಮಾರಮ್ಮಳಿಗೆ ತನ್ನ ಶೂದ್ರನಾದ ಗಂಡನ ಜಾತಿ ತಿಳಿದು ಉಚ್ಚಾಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನನ್ನು ಕೋಣನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿ ತನಗೆ ಬಲಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ಶಾಪವಿಮೋಚನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮಾರಮ್ಮ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಜನಪದರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದಂತಹ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗುಲಾಮರಂತೆ ಬದುಕುವ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಇಲ್ಲದಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಶೂದ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತಲೆಯೆತ್ತಿ ನೋಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರವಿರುವುದಿಲ್ಲಾ. ಈ ಮಾರಮ್ಮನ ಜನಪ್ರಿಯತೆ ಮತ್ತು ಅವಳಿಂದಾಗುವ ಲಾಭಕಾಂಕ್ಷೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಲೆಬುಡವಿಲ್ಲದ ವೈದಿಕ ಪುರಾಣದ ಮೆರುಗನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ಶೂದ್ರರನ್ನು ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರವೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರಮ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮಹಿಳೆಯಲ್ಲ ಶೂದ್ರ ಮಹಿಳೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾರಮ್ಮ ಮಾತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದರಿಂದ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀ ದೈವಗಳು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಕರಣವಾಗುತ್ತಾ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನ ಪ್ರತಿರೂಪವೆನ್ನುವಂತಿವೆ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜನಪದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪೈಶಾಚಿಕ ದೇವರು ಎಂದು ಕಾಣುವುದರ ಮೂಲಕ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುವ ಸಂಚನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಪುರಾಣ ದೇವತೆಗಳಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಮೀ, ಪಾರ್ವತಿ ಮತ್ತು ಕಾಳಿಯನ್ನು ಜನಪದ ದೇವತೆಗಳಾದ ಮಾರಮ್ಮ, ಹುಲುಗಮ್ಮ, ಕರಿಯಮ್ಮ, ಚೌಡಮ್ಮ ಹೀಗೆ ಹಲವಾರು ದೇವತೆಗಳನ್ನು ವೈದಿಕೀಕರಣಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ದೈವಗಳು ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು. ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ, ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಕುಟುಂಬಕಷ್ಟೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ರೂಢಿ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಸಮುದಾಯದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಕೃತವಾದಂತಹ ದೋರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅಪಾಯವಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಈ ಮೂಲಕ ನೋಡುವುದಾದರೆ ತಳಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತೀಕವೆಂತಿರುವ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವತೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತಳಾಗಿರುವುದು ಅಚ್ಚರಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾತಂಗಿ ದಲಿತರ ದೇವತೆ. ಸುರಿ ಕುಡಿಯುವ, ಮಾಂಸ ಭಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವವಳು ಆಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣಗೊಂಡ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ಮಾತಂಗಿ ಸೇವಕಿಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆಯು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯೊಂದಿದೆ. ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯಾದ ಮಾತಂಗಿಯು ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಆದರಿಂದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಇವಳನ್ನು ಅಂತರದಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತಾಳೆ. ಮಹಿಳೆ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣ ಸಂಘರ್ಷ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಕೆಳಸ್ತರ, ಮೇಲ್‌ಸ್ತರ ಎನ್ನುವ ಭಿನ್ನಾಬಿಪ್ರಾಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ದಲಿತ ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನು ಅಪ್ರಧಾನಗಳೆಂದೇ ನೋಡುವಂತಹದು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ತುಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟ ಜಾತಿಗಳ ಜನ ವಿವಿಧ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಶೋಷಕ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಧ್ವನಿಯೆತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅಂಶವು ಪುರುಷ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರೋಧವಿದೆ, ಜೊತೆಗ್ತೆ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳು ಮತ್ತು ವೈದಿಕಶಾಹಿಗಳು ತಳಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಭುತ್ವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಳನಾಯಕರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ, ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಡೆದು ಆಳುವ ನೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿ ಒಡಕುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವಾಗೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣಗೊಂಡು ತಳಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಭುತ್ವಶಾಹಿಯಾದ ಓರಂಗಲ್ಲುರಾಜನ ಮೇಲೆ ಎತ್ತಿಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತದೆ. ಓರಂಗಲ್ಲು ರಾಜನಿಂದ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಮನ್ನಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಓರಂಗಲ್ಲುರಾಜನನ್ನು ತಮ್ಮ ಅದಿಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಛೂಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. “ಓರುಗಲ್ಲು ರಾಜನು ಕಾಳಮುಖಿ ಶೈವಪಂಥದವನು, ಶಿವನ

ವರಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಸಹಸ್ರಕೋಟಿ ಲಿಂಗಧರಿಸಿದವನಾಗಿದ್ದನು. ವಿದ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣನೂ, ವೇದದಲ್ಲಿ ನಿಪುಣನೂ, ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳು ತನ್ನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಮಂತ್ರಿಯಾಗಿ ನೇಮಕಗೊಳಸಿದ್ದ. ಕೈಲಾಸದ ಶಿವ ಅವನಿಗೆ ವೇದವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕು. ಬ್ರಹ್ಮ ಗಂಧ ಅಕ್ಷತೆ ಧರಿಸಬೇಕು. ನಾರಾಯಣ ನೇಮವನ್ನು ನಡೆಸಬೇಕು. ವಿದ್ಯಾದೇವತೆ ವಿದ್ಯಾಬುದ್ಧಿ ಕಲಿಸಬೇಕು, ದೇವೇಂದ್ರ ಚಳೇವು ಹಾಕಿ ರಜಗುಡಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ನೇಮಿಸಿ ಮಿಕ್ಕ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕಾಲಾಳು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದನು."[೧೩] ಈ ರೀತಿ ಇರುವ ಓರುಗಲ್ಲುರಾಜನು ಇತಿಹಾಸ ಪುರುಷನೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರುಗಳ ವಾದವಾಗಿದೆ. ಕಾಕತೀಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪ್ರತಾಪರುದ್ರ ಎನ್ನುವ ಅರಸ ಇರಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಊಹೆಯಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಪ್ರತಾಪರುದ್ರರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬನ ಇತಿಹಾಸವು ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿಂದ ಓರುಗಲ್ಲು ರಾಜನೇ ಪ್ರತಾಪರುದ್ರನಿರಬಹುದು, ಕಾರಣ ಈತನ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪುರಾಣ ಹೇಳುವಂತೆ ಓರುಗಲ್ಲುರಾಜನು ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಬಯಸಿದನೆಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕಾಕತೀಯ ಅರಸನಾದ ಪ್ರತಾಪರುದ್ರನು ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಆಸೆಪಡುತ್ತಾನೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಅವನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿ ಕಲಸಿ ತನ್ನ ಭಕ್ತನನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ ಕಥೆಯೇ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಅಥವಾ ವೈದಿಕರನ್ನು ಅಧೀನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಳಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಓರುಗಲ್ಲು ರಾಜನನ್ನು ರಾಕ್ಷಸನೆಂದು ವೈದಿಕರು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವೈದಿಕರಿಂದ ರಾಕ್ಷಸಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾದ ಓರುಗಲ್ಲು ರಾಜನನ್ನು ಕೊಲೆಗೈಯ್ಯಲು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕರಣಗೊಂಡ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಉರಿದುಂಬಿಸಿ ಎತ್ತಿಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಓರುಗಲ್ಲು ರಾಜನ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ದ್ವೇಷಕಾರುವಂತೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪ್ರಣೀತನಾದವ ನವತಂತ್ರಿ ನಾರಾಯಣ ಎಂಬುವನು ತಂತ್ರ ಹೋಡುತ್ತಾನೆ. ರಾಜನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ನವತಂತ್ರಿ ನಾರಾಯಣ ಒಮ್ಮೆ ಭೋಜನದ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಬರದೆ ವ್ರತನೇಮಗಳಿಗೆ ಭಂಗ ಉಂಟುಮಾಡಿದ. ಇದನ್ನು ಕಂಡ ರಾಜನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಆತನು 'ಪ್ರಭುವೆ ತಪ್ಪೇನೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನ ರಾಜ್ಯಭಾರಕ್ಕೂ, ಶ್ರೇಯಸ್ಸಿಗೂ ತಕ್ಕಾದ ಅನುರೂಪವಾದಂಥ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡಲು ಹೋಗಿದ್ದೆ, ತಪ್ಪನ್ನು ಕ್ಷಮಿಸಿ ಕಾಪಾಡಬೇಕು' ಎಂದನು. ಆಗ ಓರುಗಲ್ಲು ರಾಜನಿಗೆ ಕುತೂಹಲವಾಯಿತು. ಯಾವ ಹೆಣ್ಣು, ಯಾವ ಪ್ರದೇಶದ ಸುಂದರಿ ಎಂದು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಕೇಳಿದಾಗ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿವರ್ಗವು ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಅವನನ್ನು ತಾವು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡಿತು.

ದೇಶವ ನೋಡಿದೆ ಸ್ವಾಮಿ
ಕೋಶವ ಹುಡುಕಿದೆ ಸ್ವಾಮಿ
ಎಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರೂ ನಿಮಗೆ
ತಕ್ಕಾದ ಸತಿಯಿಲ್ಲ....

ಉತ್ತರ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಏಳು ಸಮುದ್ರ ಕೀಳು ಸಮುದ್ರ, ಜಪದಪುರಿಗಡ್ಡೆ, ಅದರಾಚೆ ಒಳಗೆ ಮಾವಿನಪುರ, ಮಾವಿನಪುರುದ ಆಚೆಯಲ್ಲಿ ಸಪ್ತ ಸಮುದ್ರ: ಅದರ ನಟ್ಟ ನಡುವೆ ಓರ್ವಳು ಸ್ತ್ರೀಯಳು ತನಗೆ ತಕ್ಕ ವರ ಬೇಕೆಂದು ಸಿಕ್ಕುವವರೆಗೆ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಆ ಮಹಾತಾಯಿಯನ್ನು ತಂದು ಲಗ್ನವಾದರೆ ವಜ್ರವೈಡೂರ್ಯ ಎಲ್ಲ ತಾನಾಗಿಯೇ ಸಿಕ್ಕುವುದು. ನೀನೂ ಇನ್ನೂ ಬಲಾಢ್ಯನಾಗುವೆ ಎಂದು ಆಸೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವನು. ಅವನ ಮಾತಿಗೆ ಉತ್ಸುಕನಾದ ಓರುಗಲ್ಲುರಾಜ ಮಂತ್ರಿ, ದಳಪತಿ, ಸೇನಾನಿಗಳನ್ನು ಕರೆಸಿ ಆಕೆಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬರಲಿಕೆ ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ರೇಣುಕೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳಿಗೆ ಓರುಗಲ್ಲು ರಾಜನು ತನ್ನ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಭಟರನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ ಅವನ ಮೇಲೆ ಕೋಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ರೇಣುಕೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮಳು ಕೂಡಾ ಪರಾಕ್ರಮಿ ಶಕ್ತಿದೇವತೆ ಆಕೆಯು ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪ, ಚಲುವರಾಯಸ್ವಾಮಿ, ಚುಂಚನಗಿರಿಯ ಭೈರವದೇವರು ಈ ಪುರುಷದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಆಕೆಯ ಅಧೀನವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಮಾಹಿತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯ ಹೊದಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಜನಿಸುವ ಪುರುಷನು ಕೂಸಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾನೆ. ಆ ತಾಯಿಯ ಒಂದು ಅಂಶವಾಗಿರುವ ಪುರುಷನ ಏಳ್ಗೆಗೆ ಅವಳೇ ಕಾರಣ, ಅವನ ನಾಶಕ್ಕೂ ಅವಳೇ ಕಾರಣವೂ ಆಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ನಿರಾಪರಾಧಿಯಾಗಿರುವ ಓರುಗಲ್ಲುರಾಜ ಸುಖಾಸುಮ್ಮನೆ ತೇಜೂವದೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ವೈದಿಕವರ್ಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನ್ನ ಹಿತಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹೆಂಡದ ಅಧಿಪತಿಯಾದ ಮಾರ್ತಾಂಡಗೌಡ ಮತ್ತು ಮಾತಂಗಿಯ ನಡುವೆ ವಾಗ್ವಾದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ದಲಿತರ ಆಹಾರ ಸೇವನೆಯಾಗಿರುವ ಸುರಿಭಕ್ಷಣೆಯು ಮಾರ್ತಾಂಡಗೌಡನ ವಶದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ.

"ಅಯ್ಯ ಹೊಡೆಯ ಬೇಡ ಬಡಿಯ ಬೇಡವೂ
ನನಗೆ ಮುತ್ತಿನೋಟು ಸಾಕಿಯ ಮಾಡಿಸಯ್ಯ
ಸುರಿಯ ಭಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಸೊ
ನಿನಗೆ ಬೇಕಾದ ವರವ ಕೊಟ್ಟೇನು"[೧೪]

ಮಾತಂಗಿ ಅವನ ಹೆಂಡದ ತೋಟಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿ ಹೆಂಡ ಕದ್ದದ್ದಕ್ಕೆ ಅವಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಶಾಕ್ತ ಪಂಥದವಳು ಮತ್ತು ಓರುಗಲ್ಲುರಾಜನು ಶೈವ ಪಂಥದವನು ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಜರುಗುವ ಸಂಘರ್ಷವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರೇರಿತವೇ ಹೊರತು ಬೇರಿನ್ನೇನೂ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈ ಕೆಳಗಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ.

"ನಿನ್ನ ಶತಕೋಟಿ ಲಿಂಗವನ್ನು ತಗಿಯಬೇಕು
ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಬಿಡಬೇಕು, ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಬಿಡಬೇಕು
ಶುಕ್ರವಾರ ಮಂಗಳವಾರ ಸಂಚಾರಣೆ, ಭಿಕ್ಷೆ ಮಾಡಬೆಕು

ಸುರಿಗಡಿಗೆ ತಲೆ ಮೇಲೆ ಹೊರಬೇಕು
ಭಕ್ತರು ಕೊಟ್ಟ ಪದಾರ್ಥ ತಂದು ನೈವೇದ್ಯ ಮಾಡಬೇಕು
ಹಾಗಾದುದೇ ಉಂಟಾದರೆ, ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ಕಣ್ಣು
ಬಿಡುವುದರಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಉರಿಯೆಲ್ಲ ಶಮನ!

ಕಣಿಯವಳು ಬೇರೆಯಲ್ಲ ನೀನು ಬೇರೆಯಲ್ಲ
ನೀನೇ ಆದಿಶಕ್ತಿ ಪಾರ್ವತಿ ಜಗಜ್ಜನನಿ
ಎಂದು ಪದತಲಕ್ಕೆರಗಿದನು
ಧನ್ಯನಾದೆ ಧನ್ಯನಾದೆನು
ನಿನ್ನ ನಂಬಿ ನಾನು ಧನ್ಯನಾದೆನು
ಬಿನ್ನವಿನ್ಯಾಕವ್ವ- ನಿನ್ನ ಬಿಟ್ಟರೆ ತಾಯಿ
ಕಾಯುವರಿನ್ಯಾರವ್ವ
ನನ್ನಮ್ಮ ತಾಯೇ”[೧೫]

ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮತೀಯತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಸನಾತನಧರ್ಮದ ಶಾಕ್ತ, ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಮತ್ತು ಜೈನ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳ ಮತಾಂತರಗೊಂಡಿರುವ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಮತೀಯ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಾಪರುದ್ರ ಅರಸನು ಮೂಲತಃ ಜೈನನೂ ತರುವಾಯ ಹರಿಹರ, ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಶಿವಧೀಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ. ಗಿಡ ಮರಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಲಿಂಗ ಕಟ್ಟಿಸಿದ, ಚರಾಚರ ವಸ್ತುವಿನಲ್ಲಿಯೂ ಶೈವತತ್ವವನ್ನು ದರ್ಶಿಸಿಸುವ ಮಹಾಭಕ್ತಿವಂತನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಶಕ್ತಿದೇವತೆಯ ಅಧಿಕ್ಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದರಿಂದ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಶೈವ ಮತಗಳ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರಬಹುದು.

ಕಾಕತೀಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಕ್ತಿ ಪಂಥವು ಕೂಡಾ ತುಂಬಾ ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಶಾಕ್ತ ಪಂಥವು ಶೈವ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಆನಂತರ ಲೀನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅವಳನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. “ಕೃತಯುಗದಲ್ಲಿ ಆದಿಶಕ್ತಿಯಾಗಿ, ತ್ರೇತಾಯುಗದಲ್ಲಿ ಸೀತಾಮಾತೆಯಾಗಿ, ದ್ವಾಪರ ಯುಗದಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯಾಗಿ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಾಗಿ ಮೆರೆದಿರುವವಳು ಎಂದು ಪುರಾಣವನ್ನು ಬೆರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ರೇಣುಕೆಯ ಹೆಸರು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಹೆಸರು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ರೇರುಣುಕೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯಳೆಂಬುದೇ ಪುರಾಣೇತಿಹಾಸಗಳ ಒಲವು. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದಂತೆ ಬ್ರಹ್ಮಣನಾದ ಜಮದಗ್ನಿಯನ್ನು ಮದುವೆಯಾದುದರಿಂದ ಮತೀಯವಾಗಿ ಗಂಡನ ಕುಲಗೋತ್ರ ವಂಶಾದಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳಾದ್ದರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಳೆಂದು ವೈದಿಕರು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ”[೧೬] ವೈದಿಕರ ಪರವಾಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಜನಪದ ಧರ್ಮವು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮೂಲತಃ ‘ಪಂಚಮ ಹೆಣ್ಣು’ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಜೈನ ‘ಪದ್ಮಾವತಿ ಯಕ್ಷಿಣಿ’ ದೇವತೆ ಆಗಿದ್ದಳು ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಶಾಕ್ತ ಮತ್ತು

ಜೈನ ಮತಗಳು ಕನ್ನಡನಾಡಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಕೊಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಪಂಚಮ ಹೆಣ್ಣಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಹುಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಿಂದಲೂ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗಿದ್ದಂತಹ ಜನಪ್ರಿಯತೆಯು ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮತೀಯವಾದಿಗಳ ಪ್ರಚಾರಕಿಯಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಈಗಾಗಿಯೇ ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ವೈದಿಕಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಿ ವೈಷ್ಣವಮತವನ್ನು ಇವಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಾಗಿವೆ. ಎಲ್ಲಾ ಮತಗಳೂ ಸಹಿತ ತಮ್ಮ ಮತಗಳಲ್ಲಿ ಲೀನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳು ಎಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಮತೀಯ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಇಡೀ ತಳಸಮುದಾಯವನ್ನು ಇವಳ ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಗೌರಸಂದ್ರ ಮಾರಮ್ಮ : ಯರಮಂಚಿನಾಯಕ ಮೂಲತಃ ಶೈವಾರಾಧಕ, ಲಿಂಗದ ಗುಡಿಯನ್ನು ಮಾರಮ್ಮನ ಸೂಚನೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದೇ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮಾರಮ್ಮ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಸಹೋದರನಾದ ಬೊಮ್ಮ ವಾಸವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ತಮ್ಮ ವಾಸಕ್ಕಾಗಿ ಅರಮನೆಯನ್ನು ಹೋಲುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ, ಸುತ್ತಲಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಕೆಂಗಣ್ಣಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನಕ್ರಮವೂ ನಿಧಾನಗತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಸವೊಂದುವ ಕಾಲವಾಗಿತ್ತು. ಇನ್ನೂ ಕೇವಲ ಬಂಡೆಗಳ ತಳದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಮರಗಿಡಬಳ್ಳಿಗಳ ತೊಗಟೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಗುಡಿಸಲುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರ ಬದುಕು ಕೂಡಾ ಪ್ರಕೃತಿಯೊಡನೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದಂತಹ ಕಾಲಮಾನ. ಈಗಿರುವಲ್ಲಿ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಟೆಯೇ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕಸುಬಾಗಿತ್ತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು, ಗಂಡು ಎಂದು ಯಾವುದೇ ಭಿನ್ನಬೇದಗಳಿರಲಿಲ್ಲ ಎಲ್ಲರ ಸಮಾನರೂ, ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಪಾಲು ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಾದವಳು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗಬಾರದು ಎಂಬ ಯಾವುದೇ ನಿಯವೂ ಇರುವಂತಹ ಕಾಲವಲ್ಲದಾಗಿದೆ.

ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮ ಬಯಲು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಪಶುಪಾಲಕರ ಆರಾಧ್ಯಾದೇವತೆ ಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳ ಪೂರ್ವೇತಿಹಾಸವು ಹೀಗಿದೆ. ಒಮ್ಮೆ ಗೌರಸಂದ್ರದ ಮಾರಮ್ಮಳು ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಗೆಂದು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆಯು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗಬಾರದು ಎಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಅವಳಿಗೊಬ್ಬ ಸಹೋದರನು ಕೂಡಾ ಇರುತ್ತಾನೆ, ಅವನ ಹೆಸರು 'ಬೊಮ್ಮ'ನೆಂಬ ಎಳೆಯ ಬಾಲಕನಿದ್ದರಿಂದ ಮನೆಯಲ್ಲಿರುತ್ತಾನೆ. ಕಾಡಿನ ಮಕ್ಕಳು ಉತ್ಪಾದಕರಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದರೆ ನಗರವಾಸಿಗಳು ಸಂಗ್ರಹಗಾರರಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ.

ಆದಿಮ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ನಡೆದುಬಂದಹಾಗೆ ಕಾಡುವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದ ಸ್ವಾಯುತ್ತಾ ಬದುಕಿಗೆ ಹೊದಿಕೊಂಡವರು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಗಳು ಮೂಲಭೂತ

ಸೌಲಭ್ಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ದಿನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಅಗತ್ಯವೋ ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ಬದುಕಿನ ನೀತಿ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಪತ್ತಿನ ಶೋಧನೆ ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ, ಸಂಪತ್ತು ಇರುವ ಕಡೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುವಂತಹ ಜೀವನವು ಅವರದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಗಿದ್ದಾಗ ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಾವುವು ಕೂಡಾ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೂಡಿಟ್ಟವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನಿತ್ಯಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲವಾದ ನಡೆಯಿಂದ ಬದುಕಿನ ತತ್ವವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆದಿಮ ಹಂತದಿಂದ ವಿಕಸಿತಗೊಂಡ ಸಂಗ್ರಹ/ಕೃಷಿಕ ವರ್ಗವು ಸಮುದಾಯ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸೀಮಿತವಾದ ಎಲ್ಲೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿತು. ಈ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ತತ್ವವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವು. ಒಂದುಕಡೆ ನೆಲೆನಿಂತ ಸಮುದಾಯ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹ ಎರಡು ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಲೇ, ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕ್ರೂಢೀಕರಿಸುವ ತತ್ವವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ, ಭವಿಷ್ಯದ ಬದುಕನ್ನು ಸುಧಾರಣೆ ತರುವ ಚಿಂತನೆಯು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿತು. ಸಂಪತ್ತಿನ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಮುಖಂಡ, ಸಮುದಾಯ, ಪ್ರಭುತ್ವ ಇವೆಲ್ಲ ಒಮ್ಮಿಂದೊಮ್ಮೇಲೆ ವಿಕಸಿತಗೊಂಡ ತರುವಾಯ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಆಗಿನ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿಗೆ ರೂಪಿಸಿದಂತಹವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯವು ಅವರಿಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಒತ್ತಡ ಅನಿವಾರ್ಯದ ಬದುಕು ಕಾಡುವಾಸಿಗಳದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾದಕ ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಿನ ಯುದ್ಧ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವುದು, ಪಶುಗಳನ್ನು ಅಪಹರಿಸುವುದು, ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಲೂಟಿ ಮಾಡುವುದು, ಇವೆಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತ ವರ್ಗಗಳಿಂದ ಉತ್ಪಾದಕ ವರ್ಗಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದವು. ಅಡವಿ/ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಾರಮ್ಮ ಉತ್ಪಾದಕ ವರ್ಗದವಳು, ಪಟ್ಟಣ/ನಗರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ ಆದಿಮ ಜೀವನಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇವರಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹಕ ವರ್ಗದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು, ನಿಯಮಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಢ್ಯಗಳಾಗಲಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಪರಿಚಯವಿರಲಿಲ್ಲ.

ರಾಯದುರ್ಗವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಯರಬೊಮ್ಮನಾಯಕ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ, ಮನುಷ್ಯನ ವಿಕಸಿತ ಜೀವನದಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಯರಬೊಮ್ಮನಾಯಕ ಸಂಗ್ರಹಕವರ್ಗದವನು. ಈ ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೆ ಉತ್ಪಾದಕವರ್ಗಗಳ ಮೇಲೆಯೇ ಸದಾ ನಿಗವನ್ನು ವಹಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ಸಂಗ್ರಹಕವರ್ಗ ಉತ್ಪಾದಕ ವರ್ಗದ ಮೇಲೆ ದಾಳಿ ಮಾಡಿ ಆಧಿತ್ಯ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಇಲ್ಲಿನ ಕಾಡಿನ ಮಕ್ಕಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಯರಬೊಮ್ಮನಾಯಕ ದಾಳಿಮಾಡುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕಾಡಿನ ಮಕ್ಕಳಾದ ಮಾರಮ್ಮನ ಮತ್ತು ಅವರ ಮನೆಯ ಸೊಬಗಿನ ಸಿರಿಗೆ ಅಚ್ಚರಿಗೊಂಡ ರಾಜನು ಅವರಿಂದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಚಿನಿಂದ ಕೊಳ್ಳುಬಾಕತನದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಯರಬೊಮ್ಮನಾಯಕನು ಕೊಳುಗೊಳದ ಬೊಮ್ಮನ ವಂಶದವನು ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಯರಗಂಚಿನಾಯಕ ಬೊಮ್ಮನಾಯಕನ ಪೂರ್ವಿಕರನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಇವರ ವಿರುದ್ಧ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶವು ಯರಬೊಮ್ಮನಾಯಕನದಾಗಿತ್ತು. ಅವನಿಗೇಕೆ ಇಂಥ

ಮನೆ ಎಂದು ಕಿತ್ತು ತೊಲೆ ಕಂಬ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾನೆ. ಲಿಂಗದ ಗುಡಿಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಾರಮ್ಮನ ಸಹೋದರ ಬೊಮ್ಮನಿಗೆ ಈತನನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಸೋಲೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅಕ್ಕ ಮಾರಮ್ಮ ಹಿಂತಿರುಗಿದಾಗ ಆಕೆಯ ಬಳಿ ನಡೆದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊರಟ ಮಾರಮ್ಮ ಯರಮಂಚಿನಾಯಕನನ್ನು ತಡೆದು ತಾನೇ ಆ ದೊರೆಯ ಮೇಲೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ರಾಯದುರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. ಹೋಗುವಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ದನಕಾಯುವ ಹುಡುಗರಿಂದ ಹುಣಸೆಕಾಯಿ ಕೀಳಿಸಿಕೊಂಡು ಪುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ರಾಯದುರ್ಗದ ಸಂತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವಳಂತೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ದೊರೆ ಯರಬೊಮ್ಮನಾಯಕ ಮತ್ತು ದೊರೆಯ ಹೆಂಡತಿ ಸಂತೆಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಆಕೆಯ ಬಳಿಯೇ ಹುಣಸೆಹಣ್ಣು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕತ್ತಲಾಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ದೊರೆಯ ಮನೆಯ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಣ್ಣು ಉಳಿದಿದೆ ನಾಳೆ ಮಾರಿಕೊಂಡು ನಮ್ಮೂರಿಗೆ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಮಾರಮ್ಮ ಕೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಆ ರಾತ್ರಿ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಉಂಡು ಮಲಗಿದಳು. ಮಾರಮ್ಮ ಮಧ್ಯರಾತ್ರಿಯ ವೇಳೆಗೆ ದೊರೆಯ ಮಂಚದ ಬಳಿ ಹೋಗಿ, ಆತನನ್ನು ಕೊಂದು, ಕರುಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಮಾಲೆಯನ್ನಾಗಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಅರಮನೆಯಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿದು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಕೋಟೆಯ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಬಂದು ಗುಂಡಿನ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ತನ್ನ ಮನೆಯನ್ನು, ಲಿಂಗದ ಗುಡಿಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದವಳು ತಾನೇ ಎಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಮಾರಮ್ಮ ಈ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾರ ಮೇಲೂ ಅಪವಾದ ಹೊರಿಸಬೇಡಿ ಎಂದು ಮೂರು ಬಾರಿ ಕೂಗಿ ಲಿಂಗದ ಗುಡಿ ಒಳಗೆ ತಮ್ಮ ಹಟ್ಟಿಗಳಿದ್ದ ಕಡೆ ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಯರಮಂಚನಾಯಕನಿಗೆ ಧೈರ್ಯತುಂಬಿ ತನ್ನ ನೆಲೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದ ದೊರೆಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವುದರ ಮೂಲಕ ಆತನ ದೌರ್ಜನ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದ ವೀರವನಿತೆ ಮಾರಮ್ಮಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ.

ದ್ರಾವಿಡ ಪಶುಪಾಲಕರಲ್ಲಿ 'ಅಪ್ಪ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸಿಮೀತವಾಗಿತ್ತು. 'ಅವ್ವ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ಅವರ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಲು ಆರ್ಯಪಶುಪಾಲಕರ ಪ್ರಬಲವಾದ ಆಕ್ರಮಣದಿಂದ ಮತ್ತು ಪ್ರಭಾವ ಎಂತಲೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಬಲವಂತವಾಗಿ ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಈ ದ್ರಾವಿಡ ಪಶುಪಾಲಕರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿರುವುದರಿಂದ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನತೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಅಟಾತ್ತನೆ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಶುಪಾಲಕರು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಹಟ್ಟಿಗಳನ್ನು ತೊರೆಯಲಿಲ್ಲ, ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟೂ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಸಮುದಾಯದ ಒಳಗಡೆಯೇ ಆಗುವಂತಹ ಮಾತೃ- ಪಿತೃಮೂಲಗಳ ಸಮನ್ವಯದಿಂದಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೈದಿಕೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದರೂ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ.

ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಆರ್ಯ ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಪ್ತಮಾತೃಕೆಯರು ಮೂಲತಃ ದ್ರಾವಿಡರಿಂದಲೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ವಾದವಿದೆ. ಸಪ್ತಮಾತೃಕೆಯರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಾಮುಂಡಿಯು ಉಗ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ಶಕ್ತಿದೇವತೆ. ಇವಳು ಪಾರ್ವತಿಯ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ವರ್ಣಿತಗೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಪಶುಪಾಲಕರಾದ ಗೊಲ್ಲರು, ಬೇಡ, ಕುರುಬರು ಆನಾದಿಯಿಂದಲೂ ಸಪ್ತಮಾತೃಕೆಯರನ್ನು ಆರಾಧಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವರು. ಇದರಂತೆ ಮದ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ (ಸಪ್ತಮಾತೃಕೆಯರು)ಹಿರಿಯೂರು ತಾಲೂಕು ಅಮ್ಮನಹಟ್ಟಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಗೊಲ್ಲರಿಗೆ 'ಏಳುಮಂದಕ್ಕ' ಹಟ್ಟಿದೇವತೆ ಮತ್ತು ಕುಲ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವೀರ ಮತ್ತು ಮುಖಂಡ ಕರಡಿಬುಳ್ಳಪ್ಪ ಮಾತೃ ದೇವತೆಯ(ಮಾರಕ್ಕ)ಆರಾಧಕನೆಂಬುದು ಈ ಸಮುದಾಯದ ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತದೆ.

೫.೨ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳು

ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಧರ್ಮ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವ ಅಲಿಖಿತ ಆಚರಣೆಗಳು, ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಯಾಕಾಗಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ತಂದನು ಮತ್ತು ಯಾಕಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಚಾಚು ತಪ್ಪದೆ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದನು ಎಂಬುದು ಅಚ್ಚರಿನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಬದುಕು ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಚರಣೆಗಳು, ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಿದ್ಧಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತವೆ, ಎನ್ನುವ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಜೋತುಬೀಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ವಿಧಿಗಳು ಮನುಕುಲದ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಇದರಿಂದ ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಬೇರುಬಿಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಮನುಷ್ಯ ಅವುಗಳ ಅದೀನನಾಗಿಯೇ ಬದುಕುವ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನೂ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅಸಾಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನತೆಗಳಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಇವು ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಿಂದ, ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಆಚರಣೆಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಮುದಾಯಕ್ಕಿಂತ ಮತ್ತೊಂದು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಬೇರೆ ತೆರನಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷ–ಸ್ತ್ರೀಯರ ನಡುವೆ, ಜಾತಿ–ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಲಿ, ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳಾಗಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಅಸಾಮಾನತೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ ಇವುಗಳು ಸಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂಬುದು ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಧರ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಪಕ್ಷೀಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಏಕಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಣೀತವಾದವುಗಳು

ಆಗಿದ್ದು ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವಂಥಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಎನ್ನಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಮನೋಭಾವನೆ ಆಗಿದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳ ಹುಟ್ಟು ಪುರುಷ ಸೂಕ್ತವಾದವು, ಎಂಬುದು ಸತ್ಯವಾದರು ಕೂಡಾ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನದ ಬಲದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವವಿರಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರಭುತ್ವವಿರಲಿ ಇವುಗಳಾವುವು ವಿಧಿನಿಷೇಧದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕೇವಲ ಒಂದೊಂದರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಪರವಾದವನ್ನೇ ಮಂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮಾತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಮಹಿಳೆಯ ಪರವಾಗಿದ್ದರೆ ಮತ್ತು ಪಿತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಪುರುಷನ ಪರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಈ ಎರಡು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿನಿಸಿದರೂ ಅದರೂ ಸಹ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿಯು ಅಸಮಾನತೆಯ ಅಂಶಗಲಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಅಸಮಾನತೆಯು ಪ್ರಾಬಲ್ಯತೆ ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗಗಳು ಅಸಹಾಯಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಲಿ, ತಳಸಮುದಾಯಗಳಾಗಲಿ ಇವುಗಳು ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಡಿದಿಡುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಹೂಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಬಲ ವರ್ಗಗಳು ಈ ತಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಇತಿಮಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ಯೋಚನಾವಲಯದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದವರಾದ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಂತ್ರಣ ವಿಧಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳ ಆಚರಣೆಗಳು ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಸಮೂಹ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕನ್ನು ಅಪ್ರಧಾನ ಎನ್ನುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರಧಾನ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಧಾನ ವಿಭಜನೆಗಳನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯೆಂದು ಕೊಂಡಾಡುವ ಮನೋಭಾವನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳಿಂದಲೇ ಎಷ್ಟೋ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಲಕ್ಷಿತಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳ ಆಚರಣೆಗಳು ಲಿಂಗ ಅಸಾಮಾನತೆಯ ಸ್ವರೂಪತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು, ಪುರುಷ–ಸ್ತ್ರೀಯರ ನಡುವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನಾಬಿಪ್ರಾಯದ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣೀಭೂತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಅ) ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳು

'ಹುಟ್ಟು' ಎನ್ನುವಂತಹದ್ದು ಲೋಕದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಚೈತನ್ಯದಾಯಕವಾಗಿರುವ ಹುಟ್ಟಿನ ನಿಯಮವು ವಿಸ್ಮಯ ಮತ್ತು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜಲ, ಚರ, ಮತ್ತು ಅಖಂಡ ಜೀವಜಾಲಗಳು ಒಳಗಾಗಿದ್ದು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಸ್ಮಯವೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಹುಟ್ಟು ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಬದಲಾವಣೆ, ಪರಿವರ್ತನೆ ಎನ್ನುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇದು ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಜೈವಿಕ ವಿಸ್ಮಯವಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿನ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಸ್ವರೂಪವಿದೆ. ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಎಂಬ ಜೈವಿಕ ಅಂಶಗಳು ಸಾಮಾಜೀಕರಣಗೊಂಡು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ. ಪುರುಷ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ ಕನಿಷ್ಠ ಎಂಬ ಮನೋಭಾವನೆಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದ್ದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ಗಂಡನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸಿದಂತೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ತಾಳಿದೆ. ಆದಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರೂ ಸಮನಾದ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದು ಒಬ್ಬರಿಗೊಬ್ಬರು ಸಹಕಾರದಿಂದಲೇ ಬದುಕು ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಅರಿತ್ತಿದ್ದರು. ಸ್ತ್ರೀಯಲ್ಲಿನ ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕ್ರಿಯೆ ಅವರಲ್ಲಿ ದೈವೀ ಭಾವನೆಯನ್ನೇ ಮೂಡಿಸಿತ್ತು. "ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಹಭಾಗಿತ್ವವಿರುವುದನ್ನು ಅರಿತ ಪುರುಷ ಹುಟ್ಟುವ ಸಂತಾನದ ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕು ಸ್ಥಾಪಿಸತೊಡಗಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಎಂಬಂತೆ ಅಥರ್ವಣ ವೇದದಲ್ಲಿ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಕುಗ್ಗಿ ಗಂಡಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವ ಬಂದುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದಾಗಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದ ಪುರುಷ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುವುದಾಗಲಿ ಅವನ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳು ಸುಖಕರವಾಗಿರುವುಕ್ಕಾಗಲೀ, ಅವನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷ ಕರ್ಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಈ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಪುರುಷನಿಗೆ ಪುತ್ರನೇ ತಕ್ಕವನು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪುರುಷನಿಗೆ ಗಂಡು ಸಂತಾನ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದರಿಂದ. ಸ್ತ್ರೀಯೋರ್ವಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆಕೆಯು ಗಂಡಿಗೆ ಜನಮ ನೀಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಃ ತಾನು ಪುರುಷನಾಗಿ ಜನ್ಮ ಪಡೆಯುವವರೆಗೂ ಮೋಕ್ಷ ಸಿಗುವುದಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಅಥರ್ವಣ ವೇದದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಸಂತಾನಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗರ್ಭಿಣಿಗೆ ಮೂರು ತಿಂಗಳು ತುಂಬುವಾಗ 'ಪುಂಸವನ' ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಪ್ರಜಾಪತಿ ನೀನು ಗರ್ಭವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದೀಯ, ಈ ಗರ್ಭದಿಂದ ಗಂಡು ಸಂತಾನ ಜನಿಸಲಿ, ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಆಗಲಿ ಎಂದು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

"ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಯಾದಂತೆ ಹೇಳಿ ಕಳುವಲಿಬಾಡಿ
ಹೆಣ್ಣೆಂದರವರನ್ನು ಹೆದರ್‍ಯಾರು ಕಂದವ್ವ
ಹೆಣ್ಣಲ್ಲ ನಮಗೆ ರವಿಚಿನ್ನ

ಲೋಕಕಿಲ್ಲದ ಮಗಳ ಯಾಕೆತ್ತೆ ತಾಯಮ್ಮ
ಲೋಕಾದ ಬಾಳು ನಮಗಿಲ್ಲ ತಾಯಮ್ಮ
ಅಟ್ಟಿ ಬಿಡಿರಮ್ಮ ಅಡವೀಗೆ"[೧೬]

ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡುಮಗುವಿನ ಜನನಕ್ಕೆ ಸಡಗರ ಸಂಭ್ರಮವಿದ್ದರೆ, ಹೆಣ್ಣುಮಗುವನ್ನು ತಾತ್ಸಾರದಿಂದ ಕಾಣುವ ಮನೋಭಾವವು ವ್ಯಕ್ತಗೊಂಡಿದೆ. ಮೂಲತಃ ಪಿತ್ರಾರ್ಜಿತ ಆಸ್ತಿ ಮತ್ತು ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಉತ್ತರಾಧಿಕ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಗಂಡು ಮಗ ಮಾತ್ರ ವಂಶೋದ್ಧಾರಕ, ಕುಲದೀಪ ಹಾಗೂ ಗಂಡುಮಗನಿಂದಲೇ ಸ್ವರ್ಗ ಪ್ರಾಪ್ತಿ ಮತ್ತು ತಂದೆ ಸಾವಿನ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಂತ್ಯಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ

ಪುತ್ರನೇ ಬೇಕೆಂಬ ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆಗಳು ಪಿತೃಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ.

ಹೆಣ್ಣಾದವಳು ಉತ್ತಿ, ಭಿತ್ತಿ ಸಾಯಬೇಕೆನ್ನುವುದರ ಸಾಫಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಅವಳು ಸಂತಾನವನ್ನು ಹೊಂದಲೇಬೇಕು. ಎನ್ನುವ ಧರ್ಮಪ್ರೇರಿತವಾದ ನಂಭಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಬಂಜೆತನದ ವಿರುದ್ಧವೆನಿಸಿದೆ. ವಿವಾಹ ಮತ್ತು ಸಂತಾನ ಈ ಎರಡು ಅಂಶಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖಘಟ್ಟಗಳು. ಇವುಗಳ ಹೊರತಾಗಿ ಜೀವನ ಮಾಡುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮನ್ನಣೆಯೆಂಬುದು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಅವಳನ್ನು ಪಶುಗಳಿಗಿಂತ ಕೀಳಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಬಂಜೆ ಸ್ತ್ರೀಯು ಮಂಗಳ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾಗಿಯಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಶುಭಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವಾಗ ದಾರಿ ಮದ್ಯದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇವಳ ಜೊತೆ ಸಂಪರ್ಕ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯು ಉತ್ತೇಜನವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಬಂಜೆತನ ಎನ್ನುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಿಂದ ಬಂದಂತಹ ಮೌಢ್ಯಾಚಾರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೇರದವಳನ್ನು 'ಗೊಡ್ಡು' ಎಂದು ಸಂಭೋಧಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅದನ್ನೆ ಬಂಜೆತನ ಎಂಬ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷನಿಗೆ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಿನಾಯಿತಿಯಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪುರುಷನಿಂದ ಬಂಜೆತನ ಬಂದಿದಿಯೋ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಯೋಚಿಸದೆ ಪುರುಷನ ಪರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ, ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪಾಧನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಯಾಕಾಗಿ ಬಂಜೆತನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಆಪಾಧನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಈ ಆಪಾಧನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನಿಂತಿರುವುದು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ತಾಯ್ತನವೆನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬಯಕೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೇರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ವಿವಾಹಿತ ಸ್ತ್ರೀ ತಾಯಿಯಾಗಲೇ ಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರ ಒತ್ತಾಯದ ಹಿಂದೆ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಹುನ್ನಾರವು ಅಡಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತಾಯ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ವೈಯಕ್ತಕ ಅಭಿಲಾಷೆಗಿಂತ, ಕುಟುಂಬದ, ಸಮಾಜದ ಒತ್ತಾಯ ಹೆಚ್ಚು ಇರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಸ್ತ್ರೀಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ತಿಳಿದಿದೆ.

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿನ್ನಮ್ಮ ಬಂಜೆತನದ ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವಳು, ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೋಗಪ್ಪ ಸಿನ್ನಮ್ಮನಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಬೇಡುತ್ತಾನೆ.

"ಸಿನ್ನಮ್ಮ ಅಕ್ಕಿ ಬೇಳೆ ತಗಂಡು ಬಂದ್ಲು
ಏನಮ್ಮ
ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳೆಷ್ಟು ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳೆಷ್ಟು
ಅಂತ ಕೇಳ್ದ ಜೋಗಪ್ಪ
ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಪ್ಪ ಅಂದ್ಲು

ಛೇ

ಬಂಜೆ ಕೈಯಾಗಲ ಭಿಕ್ಷೆ ನಾನು ನೀಡಿಸಿಗಮದಿಲ್ಲ

ಅಂತ ಹೊರ ಹೋಗಿಬಿಟ್ಟ ಜೋಗಯ್ಯ"[೧೮]

ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕಿರುಕುಳ, ನಿಂದನೆ, ಅವಮಾನಗಳು ಸಿನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ತಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡುವ ಜೋಗಯ್ಯ 'ಬಂಜೆ ಕೈಯಾಗಲ ಭಿಕ್ಷೆ ನಾನು ನೀಡಿಸಿಗಮದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ನಿಟ್ಟು ನಿರಬಂಜೆನೆ ನಾನಿರಬಹುದು

ಅಂದು ಸಿನ್ನಮ್ಮ ಶಿವು ಸೋಕ ಮಾಡ್ತಾಳೆ

ಶಿವು ಸೋಕ ಮಾಡಿ

ಅವುತ್ತು ಅತ್ತೆ ಮಾವುನಿಗೆ ನಿದ್ರೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದಂಗೆ

ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣ ಬಿಡುದುಕೆ ಹೋಕ್ತಾಳೆ ಸಿನ್ನಮ್ಮ"[೧೯]

ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ಬಂಜೆ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ಬೇಕೆಂಬುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭೀಪ್ಸೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಅದು ನಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಂಭಿಕೆಯೂ ಹೌದು. ಬಂಜೆತನ ಎಂಬುದು ಜನ್ಮ ವೃತ್ತಾಂತರದ ಪಾಪದ ಫಲ ಎಂಬ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ನಂಬಿಕೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬದುಕು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬಂಜೆತನದ ದಃಖಕ್ಕೆ ಮಿಗಿಲಾದ ದುಃಖ ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ. ಬಂಜೆಯಾದವಳು ಈ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಈ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಅವಮಾನ, ಬಹಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು ದಾರುಣವಾದ ದಃಖವನ್ನು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವಿಧವಿಧವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದೆ.

"ಸಂಜೆಲಿ ಹುಟ್ಟುಲಿ ಸ್ವಾಮಿ

ಮುಂಜಲೆ ಸಾಯಲಿ ಸ್ವಾಮಿ

ಬಂಜೆಂಬ ಸೊಲ್ಲ ಇಂಗುಸಯ್ಯೋ...

ಪಾರ್ವತಿ ದೇವಿ

ಸ್ವಾಮಿ

ಹತ್ತು ಜನ ಬರೇ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದರೂ

ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲು ಇಂಗಾದಿಲ್ಲ

ಹತ್ತು ಜನ ಬರೇ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಿದರೂ

ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಸೊಲ್ಲು ಇಂಗಾದಿಲ್ಲ ಸ್ವಾಮಿ

ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನ ಕೊಡು ಸಿನ್ನಮ್ಮನಿಗೆ

ಅಂತ ಪಾರ್ವತಮ್ಮ ಹೇಳಿದ್ಲು"[೨೦]

ಸಿನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಪರಶಿವನು ಸಂತಾನಫಲ ವರವನ್ನು ಕರುಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಶಿವನು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಾರಸ್ದಾರನಾಗಿದ್ದುದ್ದರಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಗಂಡು ಸಂತಾನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪಾರ್ವತಿಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಪರವಾಗಿ ಧನಿಯೆತ್ತುತ್ತಾಳೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯವು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಸೃಷ್ಟಿ ಚೈತನ್ಯಕ್ಕೂ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡು ಎರಡು ಮುಖ್ಯವಾದವು. ಒಂದನ್ನೊಂದು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೇ ಈ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಖಡೆಗಣಿಸಿರುವ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪಾರ್ವತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಪುತ್ರನ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ "ಪಿತೃಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪುತ್ರನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿತು. ಪಾಪ-ಪುಣ್ಯಗಳ ಕಲ್ಪನೆ, ನರಕದ ಕಲ್ಪನೆ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿಸಿದ್ದು ಮಗ ಹೆಚ್ಚು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಮುಕ್ತಿ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವ ನಾವೇ ಎಂದು ತಿಳಿದು ವಿವಾಹ ಉದ್ಧೇಶವು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಪುತ್ರ ಪ್ರಾಪ್ತಿಗಾಗಿಯೇ ಉಂಟಾಯಿತು. ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಜನನವನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗಿದೆ. ಮುಕ್ತಿಮಾರ್ಗವನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ವಂಶವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಹಾಗೂ ಹುಟ್ಟಿದ ವಂಶಕ್ಕೆ ಕೀರ್ತಿ ತರುವ ಗುರುತರವಾದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಮಗನದಾಗಿದೆ. ಮುಪ್ಪಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಕ್ಷಣೆಯಂತೆ ಎಂದು ಬಾವಿಸಿದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಂಡು ಮಗುವಿಗಾಗಿ ಹಪಹಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ"[೨೧] ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಖಂಡನೀಯವಾಗಿ ಕಾಣುವ ಮನೋಭಾವವು ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಪ್ರೇರಿತದಿಂದಲೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಬೆಂಬಲವೆನ್ನುವಂತೆ ಇಂತಹ ಗೊಡ್ಡು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿವೆ.

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಗ ಸಂಕಮ್ಮಳಿಗೂ ಬಂಜೆಯ ಸಂಕಷ್ಟವೂ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಕಮ್ಮಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಬಂಜೆಯೆಂದು ಕುಟುಂಬ, ಸಮಾಜವು ಹಲವು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂದನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಕಮ್ಮ ಬಂಜೆಯಾದರೇನು ಸತ್ಯಶರಣೆ, ಪತಿವ್ರತಸ್ತೆಯಾಗಿ ಪಾವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದವಳು. ಆದರೆ ಅವಳನ್ನು ಬಂಜೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಾರಗಿತ್ತಿಯರು, ಅತ್ತೆ ನಾದುನಿ, ಅತ್ತಿಗೆ-ಮೈದುನರೆಲ್ಲರು ಅವಳನ್ನು ಅವಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೋದಲ್ಲಿ, ಬಂದಲ್ಲಿ ವಿಧವಿಧವಾದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೇರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಅವಳ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

"ದಟ್ಟಾ ಧರಣಿ ಸಂಕೆಣ್ಗೆ
ಹುಟ್ಟು ಬಂಜೆ ಸಂಕಣ್ಗೆ
ಮಕ್ಕಳ ಫಲವೇ ಮೊದಲಿಲ್ಲ
ನಾವು ಬಂಜೇರಾಗುವುವೆವು
ಸಂಗಡ ದನಗಳ ಕಾದಾರೆ
ದನಗಳು ಬಂಜೆರಾಗುವೆವವು

ಮಾಡಿದ ಅಡಿಗೆ ಉಂಡಾರೆ
ನಾವು ಬಂಜೇರಾಗುವೆವು
ಮೀದ ನೀರ ದಾಟಿದರೆ
ನಾವು ಬಂಜೇರಾಯ್ತೀವಿ
ನಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು ಬಂಜೇರಾಗುವರು"[೨೨]

ಸಂಕೆಣ್ಣಗೆ ತಾಯ್ತನದ ಭಾಗ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಬಂಜೆ ಎಂದು ಕೌಟುಂಬಿಕವಾಗಿ ಅತ್ತೆ, ನಾದಿನಿಯರ ನಿಂದನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತಾಯ್ತನ ಎನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಬಯಕೆಯಾಗಿರದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಒತ್ತಾಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವಿವಾಹವಾದ ಸ್ತ್ರೀ ತಾಯಿಯಾಗಲೇಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಒಂದು ಹೇರಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ತಾಯಿಯಾಗದಿದ್ದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗೌರವಾಧಾರಗಳು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಅಂಥಹ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಯಾವುದೇ ಶುಭಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಕಮ್ಮನ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅದೇ ಆಗಿದೆ. ಸಂತಾನದ ಬಯಕೆಯೂ ಸಹ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಹೇರಿಕೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅನೇಕ ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಈಡು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನೂ ಸಂಕಮ್ಮನಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಭಿಕ್ಷೆಬೇಡುತ್ತಾನೆ. ಸಂಕಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳ ಫಲವಿಲ್ಲದ ಬಂಜೆ ಎಂಬ ವಿಷಯ ತಿಳಿದಾಗ ಮಾದಪ್ಪ ಅವಳಿಂದ ಭಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ನೀಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾನೆ.

"ಮಾದಪ್ನಪಾದ ಹಿಡ್ಕಂಡಳು
ಮಹದೇವ
ಇಂದು ಕೊಟ್ಟು ನಾಳಿಗೆ ಕಿತ್ಕಂಡ್ರು ಸರಿಯೇ
ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿ ಸಾಯಿಂಕಾಲ ಸತ್ತೋದ್ರು ಸರಿಯೇ
ನಾನು ಭೂಮಿತಾಯಿಗೆ ಭಾರವಾಗಿದ್ದೀನಿ
ನಿಮ್ಮ ಬಾಯ್ಲಿ ದಟ್ಟ ಧರಣಿ ಹುಟ್ಟು ಬಂಜೆ ಅನುಸ್ಕೊಂಡ ಮೇಲೆ
ಇದ್ದರೂ ಸುಖವಿಲ್ಲ
ಸತ್ತರೂ ಸ್ವರ್ಗವಿಲ್ಲ ನನ್ನಪ್ಪಾ
ನನಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಭಾಗ್ಯ ಕೊಟ್ಟೋಗಿ
ನಮ್ಮಪ್ಪನ ಮನೆಯ ಮಾದೇವಾ"[೨೩]

ಅವಳ ಒತ್ತಾಯದ ಹಿಂದಿನ ಬಯಕೆಯು ಎಂದರೆ ತಾಯ್ತನ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಕಮ್ಮ 'ನಾನು ಭೂಮಿತಾಯಿಗೆ ಭಾರವಾಗಿದ್ದೀನಿ, ನಿಮ್ಮ ಬಾಯ್ಲಿ ದಟ್ಟ ಧರಣಿ ಹುಟ್ಟು ಬಂಜೆ ಅನುಸ್ಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಇದ್ದರೂ ಸುಖವಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಒತ್ತಾಯವಿದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಮಲೆ ಮಾದಪ್ಪ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಸಂಕಮ್ಮಳಿಗೆ ಪುತ್ರ ಸಂತಾನಫಲವನ್ನು ಕರುಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಬಂಜೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅಸಮಾನತೆ ಸಂಘರ್ಷ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ.

ಆ) ಮುಟ್ಟು ಮಡಿಮೈಲಿಗೆ ಆಚರಣೆಗಳು

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಋತುಮತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯಿಂದ ಕಾಣುವುದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಹೆಣ್ಣು ಋತುಮತಿ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಮನೆಯ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ಗೊತ್ತಾದ ತಕ್ಷಣ ಆತಂಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮಗಳು ಮೈನೆರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಮುಂಚೆಯೇ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಯಾಗಿ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮನೆಗೆ ಆಪಾಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮೌಢ್ಯತೆಯಿಂದ ಋತುಮತಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರದಿಂದ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಿವಾಹವೆಂಬ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಬಂಧನವೇ ಅವಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಾಮಾನತೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತು ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.

ಈ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದು ಹೆಣ್ಣಿನಿಂದಲೇ ಈ ಜೈವಿಕ ಜಗತ್ತು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವಾಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮುಟ್ಟುವುದು ತಪ್ಪು ಎನ್ನುವ ಮನುಷ್ಯನ ಮನೋಭಾವವು ಅವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಅವಳನ್ನು ಈ ಒಂದು ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಅನ್‌ಟಚ್‌ಬಲ್‌ನಿಂದ ಕಾಣುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇದರಿಂದ ಪುರುಷನ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ತಂತ್ರವೂ ಆಗಿದೆ.

"ಇಡೀ ನಮ್ ಗೊಲ್ಲಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಾ
ಸರಿ ನಮ್ ತಂಗಿ ಮಾರಕ್ಕನಿಗೆ ಗುಡ್ಲಾಕಿದುರೆ
ಹದಿನಾರು ದಿನ ಊರು ಬಿಟ್ಟು ಆಕಡೆ ಹಾಕಿಸ್ತಿನಿ
ಹದಿನಾರು ದಿನದವರೆಗೂ ಋತುವಾದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ
ಆ ಕಡೆ ಗುಡ್ಲು ಸುಟ್ಟು
ಸೂತ್ಕ ಕಳ್ಕೊಂಡು ಒಳಿಕರ್ಕಂಬ್ಲಿ
ಈಚೆಯಾದ ಹೆಂಗಸ್ರು
ಐದು ದಿನ ಪಂಚಮಿ ಕಳದ್ ಮೇಲೆ
ಉರೊಳಿಕೆ ಬರಲಿ ಅಂತ
ಆಶೀರ್ವಾದ ಮಾಡುಬಿಟ್ಟ ಜುಂಜಪ್ಪ"[೨೪]

ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಮೌಢ್ಯತೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪಧರಿಸಿವೆ ಎಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೋ ಕಾರಣದಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಋತುಮತಿ ಮತ್ತು ಮುಟ್ಟಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಟ್ಟಿಯಿಂದ ಹೊರಗಿಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆದಿವಾಸಿ ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೊರಗಿಡುವಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಯ ಚೈತನ್ಯವೆಂದು ಮತ್ತು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮಾತೆಯೆಂದು ಕಾಣುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಯು ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ

ಇರುವಾಗ ಹೊರಗಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಮೌಢ್ಯತೆಯಾಗಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮಡಿಮೈಲಿಗೆ, ಸೂತಕ ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯವು ವೈದಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಬರಲಾಗಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಆಗಿರುವಂತಹ ಪ್ರಭಾವ, ಪ್ರೇರಣೆ, ಹೇರಿಕೆಯು ಪ್ರಬಲವಾದ ಅಥವಾ ದುರ್ಬಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಲೂ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರಬಹುದು. ಪ್ರಭಾವಗಳೇ ಹೇರಿಕೆಗಳೇ ಮೌಢ್ಯಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರುವುದು ಏಕೆ? ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿದೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಇವೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಹಿತಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ದುರ್ಬಲರೆನಿಸಿದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ತಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಂದಾದರೂ ಆಗಿಬಹುದು ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳಿಂದಾದರೂ ಆಗಬಹುದು.

ಇ. ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಿ ಆಚರಣೆಗಳು

ವಿವಾಹವೆಂಬುದು ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ಗಂಡಾಗಲಿ, ಹೆಣ್ಣಾಗಲಿ ವಿವಾಹದಿಂದ ದಾಂಪತ್ಯಕ್ಕೆ ಪರಿಪೂರ್ಣವೆಂದು ಸಾರಲಾಗಿದೆ. ವಿವಾಹ ಸಂಸ್ಥೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮಾನವನ ಮೇಲೆ ಸಮಾಜದ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ವಹಿಸುದಕ್ಕಾಗಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಲೈಂಗಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮನಷ್ಯನ ಹುಟ್ಟುಗುಣಗಳಾದ ಕಾಮ, ಕ್ರೋಧ, ಮದ, ಮತ್ಸರ, ಲೋಭಗಳನ್ನು ಹತೋಟಿಗೆ ತರುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ಈ ಗುಣಗಳಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರ ಕಾಮಜೀವನವನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಶಾಂತಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿ ಸಮಾಜದ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ಇದರ ಫಲವಾಗಿಯೇ ವಿವಾಹ ಹುಟ್ಟಿದೆ.

ಈ ಸಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಯ ದಾರ್ಮಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದು ವಿವಾಹವೆಂಬುದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮತ್ತು ವಿವಾಹವು ಮಾನವನಷ್ಟೇ ಪವಿತ್ರವಾದದ್ದು. ಇದು ದೇವರ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಕರುಣಿಸಿದಂತಹದು ಎಂದು ಪವಿತ್ರವಾದ ಬಂಧನ ಎಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿವಾಹ ಒಬ್ಬ ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಗಂಡನಿಂದ ಸಂಗಡ ಒಬ್ಬಳು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಂಗಸರ ಸಂಯೋಗ ಜೀವನ ವಾಹಿನಿಯನ್ನು ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ನಡೆಸುವುದೂ ಅನಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದು ವೆಸ್ಟರ್ ಮಾರ್ಕ್ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಈ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಇದೆ. ಮಾನವ ಕೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು, ಗಂಡುಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದಲೇ ಬೆಳೆಯುವುದು. ಸಂಯೋಗ ಮಾತ್ರದಿಂದ ಮಾನವ ರಕ್ಷಣೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಸಂಯೋಗದ ಅನಂತರ ಬಹುಕಾಲ ಕೂಡಿ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದರೆ ಮಕ್ಕಳ ಆರೈಕೆ ಮಾಡುವವರೂ ಉಳಿಯದೇ ಮಗವಿನ ಸಂಬಂಧ ಜೀವಮಾನದವರೆಗೆ ಬೆಳೆಯಿತು, ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಬದುಕಿ ಬಾಳುವ ಸಂಭವ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜನಾಂಗದ ನಿರಂತರ ಗತಿಗೆ ತಾಯಿ ತಂದೆಗಳು ಮಗುವಿನ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಕೂಡಿ ಇರುವುದು ಹಿತಕರವೆಂದು ಕಂಡುಬಂದುದರಿಂದ ವಿವಾಹವು ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧ ಜೀವಮಾನದವರೆಗೆ ಬೆಳೆಯಿತು. ಇದು ಅತೀ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ನಡೆದು ಬಂದರಿಂದ ಒಂದು

ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಧರ್ಮ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ವಿವಾಹದ ಉದ್ದೇಶ ಧರ್ಮೋದ್ಧಾರ ಹಾಗೂ ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿಯೇ ಹೊರತು ಕಾಮಪಿಶಾಚಿಯನ್ನು ತಣಿಸುವುದಲ್ಲ. ಧರ್ಮದ ತೊಟ್ಟಿಲಾಗಿರುವ ಭಾರತ ವಂಶಾಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಆದ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದೆ, ಅದೊಂದು ಪವಿತ್ರವಾದ ಬಂಧನ. ಮದುವೆಯಿಲ್ಲದೆ ಮೋಕ್ಷವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ಧರ್ಮ, ಅರ್ಥ, ಕಾಮ ಮತ್ತು ಮೋಕ್ಷಗಳು ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಹಿಂದೂವು ಗಳಿಸತಕ್ಕ ಪುರುಷಾರ್ಥಗಳು. ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯೆ, ವಾನಪ್ರಸ್ಥ, ಸನ್ಯಾಶಾಶ್ರಮಗಳಿಗೆ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮವೇ ಅಡಿಗಲ್ಲು, ಅಂದಮೇಲೆ ವಿವಾಹವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಪಂಚಯಜ್ಞಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಋಣತ್ರಯಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಬೇಕಾದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ವಿವಾಹ ಆಗಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಂದ ಪ್ರತಿಯೋಬ್ಬನೂ ಮದುವೆಯಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದು ಧರ್ಮದ ಸಾರತ್ವ, ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳು ಪುರುಷನ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಒಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಪ್ರಕಾರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿವೆ. ಇವು ಮಹಿಳೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಾರತಮ್ಯ ದೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುವಂತಹವು. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆ ಎಂಬ ಬಂಧನದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಸಿ ಅಜೀವ ಪರ್ಯಂತ ಗೃಹ ಬಂಧನಗೊಳಿಸುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿನಿಷೇಧವಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಪುರುಷನ ಗುಲಾಮಿಯು ಆಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ಅತಂತ್ರವಾಗಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ವಿವಾಹ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹುಡುಗಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಯಸ್ಕಳಾಗಿಯೂ ವಿವಾಹವಾಗದಿದ್ದರೆ ಕುಲಕ್ಕೆ ಕಳಂಕಪ್ರಾಯಳೆಂಬ ಬಿರುದು ಹಾಗೂ ನರಕ್ಕೆ ದಾರಿಯೆಂಬುದು ನಂಭಿಕೆಯೂ ಇದೆ.

'ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡನಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿಂದಿರಬೇಕು' ಎಂದು ಸಾರುವ ಪಾವಿತ್ರತೆ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ದಿಕ್ಕರಿಸಿಬಿಡುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಜನಪದದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಸಿರಿ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಕೃಷಿಕ ಬಂಟ ಜಾತಿಯ ಕುಟುಂಬವೊಂದರ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದ ಮೂರು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ತುಳು ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. "ಬಸರೂರು ಗುತ್ತಿನ ಕಾಂತಪೂಂಜನೊಂದಿಗೆ ಸಿರಿಯ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತೆ. ಸಿರಿ ಬಸುರಿಯಾದಾಗ ಗಂಡ ಕಾಂತಪೂಂಜ ನೀಡಬೇಕಾದ 'ಬಯಕೆ ಸೀರೆ'ಯನ್ನು ಅವನ ಸೂಳೆ 'ಸಿದ್ದು' ಉಟ್ಟಿದ್ದರಿಂದ ಮೈಲಿಗೆ ಆಗಿದೆ. ತಾನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾರದೆ ಎಂದು ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಗಂಡನ ಸ್ವೇಚ್ಛಾಚಾರವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಅಜ್ಜನ ಪಟ್ಟದ ಅಧಿಕಾರ, ಅರಮನೆಯ ಆಸ್ತಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗಳಾದ ತನಗೆ ದಕ್ಕದೆ ಹೋದಾಗ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾ ಹೊಸ ರಿವಾಜೊಂದನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ತೊಟ್ಟಿಲ ಕೂಸಿನೊಂದಿಗೆ ಬಸುರೂರು ಗುತ್ತಿನ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಸಿರಿ ಗಂಡನಿಗೆ ಬರ (ವಿಚ್ಛೇದನ) ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಕತ್ತಿನ ಕರಿಮಣಿ, ಮೂಗಿನ ಮೂಗುತಿ ಕಿತ್ತು ಅರಮನೆಯ ಕಂಬಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಕೈ ಬಳೆಗಳನ್ನು ಒತ್ತಿಟ್ಟು ಒಡೆದು ಬಗೆಯುತ್ತಾಳೆ. ನಿಮ್ಮ ಹೆಗಲಿಗೆ ನೊಗ ಇರಿಸಿ ಕೊರಳಿಗೆ ನೇಗಿಲು ಕಟ್ಟಿ ಯಾವಾಗ ನನ್ನ ಕಾಲ ಬುಡಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತೀರೋ. ಯಾವಾಗ ನಿಮಗೆ ಎರಡು ಎತ್ತಿಗೂ. ಒಂದು ಕಳೆಸೆ ಬಿತ್ತಗೂ(ಬಿತ್ತ) ಕೊರತೆ ಬರುತ್ತದೋ ಅಂದಿಗೆ ನಾನು ನೀವು ಜತೆಯಾಗೋಣ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ

ನಮಗೆ 'ಬರ' ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಸಿರಿ ಬರ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ವಸ್ತು ಪರಿಕರಗಳ ಅರ್ಥಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಪಾತಿವ್ರತ್ಯದ ಪ್ರತೀಕವಾದ ಗಂಡಿನ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಕೇತವಾದ ಕರಿಮಣಿ, ಮೂಗುತಿ, ಕೈಬಳೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಒಗೆಯುವುದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ"[೨೫] ಈ ಸನಾತನ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿರುವ ವಿವಾಹವೆಂಬ ಪವಿತ್ರ ಬಮಧನ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಮುರಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡನ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ಅರಿತು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ.

"ಇಡೀ ಕಥೆಯುದ್ಧಕ್ಕೂ ಸಿರಿಯು ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಕ್ತಿಯೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೂ ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮೀರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳೆದುರು ಬರುವ ಎಲ್ಲ ಗಂಡು ಪಾತ್ರಗಳೂ ಜೀವಕಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿರಿಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಅವನಿಗೆ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾಳೆ. ಆಸ್ತಿಗಾಗಿ ಶಂಕರಾಳ್ವನಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆಸ್ತಿ ದಕ್ಕದೇ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಪುರುಷಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ತನ್ನಿಷ್ಟ ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಜೊತೆಯಾಗಿದ್ದ ತವರಿನ ಮಾನಾಪಮಾನವನ್ನು ಕಾಯದಿದ್ದ ಪತಿಗೆ ಬರ (ವಿಚ್ಛೇದನ) ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳು ವಿಚ್ಛೇದನ ಹೇಳುವ ಕ್ರಮವು ಕೂಡ ತೀರ ಹೊಸದು. ಸಿರಿ ಶೋಷಕರನಷ್ಟೇ ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ. ಶೋಷಣೆಯ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಿರಿಗೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೋಷಕರ ವಿರುದ್ಧ, ಶೋಷಣೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಲು ಸಾದ್ಯವಾಗಿದೆ."[೨೬] ಈ ಬಂಧನದಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದಂತಹ ಅಸಾಮಾನತಗೆ ಗುರಿಯಾತ್ತಾಳೆ. ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ದಾಂಪತ್ಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಪದ್ಧತಿ ವಿವಾಹ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಪುರುಷಾಧೀನಗೋಳ್ಳುವ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಆಚರಣೆಗಳು ಇಲ್ಲಿವೆ. 'ಹೆಣ್ಣಿನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದು, ಕನ್ಯಾದಾನ, ಕನ್ಯಾಸರೆಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಗಂಡನ ಮನೆಯೇ ಭೂಷಣ ಎಂದು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಿಂದ ಗಂಡನ ಮನೆಗೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವುದು, ಪುರುಷ ವಾರಸ್ದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು. ಅಂದರೇ ಪುತ್ರ ಸಂತಾನ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಅಲ್ಲದೆ ಸತಿಪತಿಭಾವದಿಂದ ಗಂಡನೇ ಪರದೈವನೆಂದು ತಿಳಿದು ಪಾವಿತ್ರತೆ ಕಾಪಾಡುವುದು. ಅದರೊಂದಿಗೆ ಗಂಡ ಸತ್ತರೆ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸತಿ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ವಿಧವೆಯರಾಗಿ ಜೀವನಪರ್ಯಂತ ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ವಿಧಿಸಿದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಪತಿವ್ರತಸ್ಥೆಯಾಗಿಯೇ ಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದುವುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬಂಜೆ ಎಂದೂ ಕಂಡು ಬಂದರೇ ಅವಳಿಗಾಗುವ ನಿಂದನೆ ಅಪಮಾನಗಳ ಸುರಿಮಳೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಆಗದಷ್ಟು ಶೋಷಣೆಯು ಅವಳದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಗಂಡನಿಗೆ ಮರುಮದುವೆಗೆ ನೆರವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಂಜೆತನ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದಲೆ ಸವತಿಯರಕಾಟ ಮತ್ತೊಂದು ತೆರನಾದ ಶೋಷಣೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ನಡುವೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ವಿವಾಹ ಎಂಬ ದಾಂಪತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವಂತಹದ್ದು.

ಜನಪದ ಪುರಾಣಿಕ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ 'ಕುಂತಿ' ಹಾಡುಗಳು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗೀತೆಯಾಗಿವೆ. ಈ ಗೀತೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಋತುಮತಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದ

ಗರತಿಯರು ಹಾಡುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಜನಪದರಲ್ಲಿ 'ಕೊಂತಿಪೂಜೆ' ಆಚರಣೆಯು ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧಿತ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದ್ದು, ವಿವಾಹ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧತೆ, ತಯಾರಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ. ದಾಂಪತ್ಯ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪರಿಚಯಿಸುವ ಪೂರ್ವಭಾವಿಯಂತೆ, ಈ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆದರ್ಶವೆನ್ನುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಕುಂತಿಯು ವಿಧವೆಯಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದು ಲೋಕಾಪವಾದಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ರಾಜಮನೆತನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಕುಟುಂಬದ ನಿಷ್ಟುರ, ಅಪನಿಂದನೆಯಿಂದ ಅವಳನ್ನು ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಹೊರಗಾಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅವಳು ಎಳೆಯ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಲುಹುತ್ತಾ, ಕಾಡುಮೇಡುಗಳನ್ನು ಅಲೆಯುತ್ತಾ. ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸು ತಿಂದು, ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷಾಟನೆ ಮಾಡಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೇಗೋ ಸಾಕುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಎಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟ ಕೋಟಲೆಗಳು ಎದುರಾದರೂ ಮತ್ತು ಅಪಮಾನಗಳು ಬಂದರು ಎದೆಗುಂದದೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದಿಟ್ಟತನದಿಂಲೇ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಇಂತಹ ಆದರ್ಶ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದರಿಂದ ಅವಳಂತೆಯೇ ತಮಗೂ ಉತ್ತಮ ಮಕ್ಕಳು ಹುಟ್ಟಲಿ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಲಾಷೆಯಿಂದ ಜನಪದರು ಕುಂತಿಯನ್ನು ಇಷ್ಟದೇವತೆ ಮತ್ತು ಆರಾಧ್ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಇವತ್ತಿಗೂ ಸಹ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಋತುಮತಿ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕಥನಗೀತೆಯನ್ನು ಹಾಡುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಈ. ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ

ಈ ಆಚರಣೆಯು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿನಿಷೇಧ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ಕೇವಲ ತಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರು ಮಾತ್ರ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಇದು ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆ ಬೇರೊಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ವರ್ಣ ಸಂಘರ್ಷ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಆಚರಣೆಯು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಸವರ್ಣೀಯ ಸ್ತ್ರೀ ಮತ್ತು ದಲಿತ ಸ್ತ್ರೀಯರ ನಡುವಿನ ಅಸಾಮಾನತೆಯನ್ನು ಹಾಕಿವೆ. ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದು, ಅದೊಂದು ಧಾರ್ಮಿಕ ಶಾಸನವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಾಲನೆ ಮಾಡುವರು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯರು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಶೂದ್ರಾತಿ ಶೂದ್ರರಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯಜರಲ್ಲಿಯೇ ಅಂತ್ಯಜಳಾಗಿ ಮಹಿಳಾ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಪುರೋಗಾಮಿಯು ಈ ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೇರಿದೆ. ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿನಿಷೇಧ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಪಾಲಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಕೆಲವು ದೇವಾಲಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮೇಲೆ, ಗೋಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ಕೈಗಳಿಂದ ಹೂವು ಸುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಮತ್ತು ಕೈ ಮುಗಿದು ನಿಂತಿರುವ ಸುಂದರವಾದ ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಉಬ್ಬು ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅವುಗಳು ಹಿಂದೆ ಇದ್ದು ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ದೇವದಾಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಚೆನ್ನಣ್ಣವಾಲಿಕಾರರು ಕೊಡುವ ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಈ ಮುಂದಿನಂತೆ ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯರ ಚರಿತ್ರೆ ಐದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನದು. ದ್ರಾವಿಡಾರ್ಯರ ಕಾಲದಿಂದ ಬಂದದ್ದು, ಅದಕ್ಕೂ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ ಬರಿ ಊಹೆ ಮತ್ತು ಕಲ್ಪನೆಯ ಚಿನ್ಹೆ ಹತ್ತಬೇಕಾಗುವುದು. ಗುಪ್ತರ ಕಾಲವಾದ ೪ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೪ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಮುಸ್ಲಿಂ ಆಡಳಿತ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುವ ತನಕ ಉಂಟಾದ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿ ಪರಂಪರೆ ಜೋರಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದದ್ದು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ಇಂಡಿಯಾ ತುಂಬ ಜಗತ್ತಿನ ಜನ ಬಂದು ಬಂದು ನೋಡುವಂತಹ ಬೇಲೂರು, ಹಳೇಬೀಡು, ಹಂಪೆ, ಖುಜುರಾಹೊ, ಸೂರ್ಯ ದೇವಾಲಯ, ಅಜಂತಾ, ಎಲ್ಲೋರಾ, ಬಾದಾಮಿ ಐಹೊಳೆ, ಪಟ್ಟದಕಲ್ಲು ಮೊದಲಾದವು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ದೇವಾಲಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡವು. ಮೊದಲು ದೇವದಾಸಿಯರು ಕೇವಲ ಪುರೋಹಿತನ ಸೇವೆಗಿದ್ದರೆ ನಂತರ ರಾಜನ, ರಾಜ ಪರಿವಾರದವರ, ಮಾಂಡಳಿಕರು ಬರುಬರುತ್ತಾ ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳ ಸೇವೆಗೆ ಮೀಸಲಾದರು. ಇಲ್ಲಿಯ ತನಕ ಈ ಜನಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಗೌರವಗಳು ಇದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಹರಿಹರ ಕವಿಯ ಬಸವರಾಜ ದೇವರರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪುಣ್ಯಾಂಗನೆಯಲ್ಲಿಗೆ ಹಣಕೊಟ್ಟು ಜನ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ದೇವದಾಸಿಯರು ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಖರೀದಿಯಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ದೇವರ ಸೇವಾ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಗೌರವಸ್ಥರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರಿಂದ ದೇವದಾಸಿಯರೆ ಬೇರೆ ಪುಣ್ಯಾಂಗನೆಯರ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

"ಕ್ರಿ.ಪೂ ಮೂರು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಪವಿತ್ರರಾಗಿದ್ದ ದೇವದಾಸಿಯರು ಕ್ರಿ.ಶ ನಾಲ್ಕು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ ೧೪ನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಪುರೋಹಿತರು, ರಾಜರು, ಮಾಂಡಳಿಕರ ಮನ್ನೆಯರ ಭೋಗದ ವಸ್ತುವಾದುದು. ೧೫ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದೀಚೆಗೆ ಮುಸ್ಲಿಂ ದೊರೆಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತ ನಡೆದಾಗ ಹಿಂದು ಅರಸರೆಲ್ಲ ಸೋತು ಶರಣಾಗತರಾದಾಗ ಈ ಹಿಂದೆ ಆರ್ಯರು, ದ್ರಾವಿಡರ ಮೇಲೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ನಡೆಸಿದಾಗ ಉಂಟಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲಿ ಬಂತು. ಗಜನಗೋರಿಯಿಂದ ಆರಂಭವಾದ ದೇವಾಲಯಗಳ ನಾಶ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿನ ಲೂಟಿಗಾರಿಕೆ ಈಗ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾ ನಡೆಯಿತು. ಹಿಂದೂ ಅರಸರ ಆಶ್ರಯ ತಪ್ಪಿ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿರುವ ದೇವದಾಸಿಯರು ತಮ್ಮ ಹೊಟ್ಟೆ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಆ ಅರಸರ ಅರಮನೆ, ಅಂತಪುರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಗಭೋಗ, ರಂಗಭೋಗ ಸಲ್ಲಿಸುವರಾದರು. ಹೀಗಾಗಿ ದೇವದಾಸಿಯರೆಲ್ಲರೂ ಪಾತ್ರದವರಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡರು. ಇನ್ನೂ ಈ ಜನ ಲಕ್ನೋನಗರದ ಪ್ರತಿ ಗಲ್ಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವರು. ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಮೇಲೆ ಆರ್ಯರ ದಾಳಿ ಅಂದಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಬಿಟೀಷರ ಆಡಳಿತ ಮುಗಿಯುವವರೆಗೆ ದೇವದಾಸಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಪ್ರತಿಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಪಾಡಿನ ಕಥೆ ಭೀಕರವಾಗಿತ್ತೆನ್ನಲು ಅವರ ವಾರಸುದಾರರಾದ ಜರ್ಜರಿತಗೊಂಡಿರುವ ಇಂದಿನ ವೇಶ್ಯೆಯರಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದು"[೨೨]

ಭಾರತದ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರಿಯ ಸ್ಥಾನ ಮೊದಲನೆಯದಾದ್ದರೆ ದೇವದಾಸಿಯರೇ ಎಡನೇ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಬಾಯಿಸ್ ಎಂಬ ಲೇಖಕ ತನ್ನ 'ಹಿಂದೂ ಮ್ಯಾನರ್ಸ್, ಕಸ್ಟಮ್ಸ್ ಆಯಂಡ್ ಸೆರಮನಿ' ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ದೇವದಾಸಿ ಎಂಬ ಪದ್ಧತಿಯು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯು ದೈವಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲ ಅದು ದೇವರ ಪೂಜಾರಿ ಮತ್ತು ರಾಜಶಾಹಿಗಳು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಹೆಣ್ಣು ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪರವಾದಗಳು ಈ ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬುಡಸಮೇತ ಕಿತ್ತಾಕುವಂತಹ ಚಳುವಳಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳು ಈ ಪದ್ಧತಿಗೆ ವಿರೋಧ ಮಾಡುವುದೆಂದರೆ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧ ಮಾಡಿದಂತೆಯೇ ಎಂಬ ವಾದವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸದೇ ಇದ್ದರೇ ದೇವರುಗಳ ಮಹಿಮೆ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಪೂಜಾರಿಗಳು ಹೇಳುವಂತಹದ್ದು.

ದೇವದಾಸಿಯ ಪರಂಪರೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗದ ವಸ್ತುವೆಂಬಂತೆ ಬಳಕೆ ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇರುವ ದೇವರು ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಎಷ್ಟೋಂದು ಪ್ರಭಾವಕಾರಿ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬ್ಯಾಬಿಲೋನಿಯಾದ ಮಿಲಿಟಾದೇವಿ ಮುಕ್ತಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಪ್ರತೀಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಂಧನದಾಚೆ ಬದುಕುವ ಹಂಬಲದ ಈ ದೇವಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಜಾತ್ರೆ ಕೂಡ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜಾತ್ರೆಯ ದಿನ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಬರುವ ಯಾವುದೇ ಗಂಡು, ಯಾವುದೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಕೈ ಹಿಡಿದನೆಂದರೆ ಮುಗಿಯಿತು; ಆ ಹೆಣ್ಣು ಆ ಗಂಡಿನ ಜೊತೆ ರಾತ್ರಿ ಹಾಸಿಗೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಇದು ನಿಯಮವಾಗಿಯೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಒಮ್ಮೆಯಾದರು ಪರಪುರುಷನ ಸಂಗ ಮಾಡಲೇಬೇಕು ಅದೂ ಆ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲೇ ನಡೆಯಬೇಕು. ಕೈ ಹಿಡಿದ ಹೆಣ್ಣಿನೊಂದಿಗೆ ಮಲಗಿ ಸುಖಿಸಿ ತೃಪ್ತನಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಗಂಡು ಅನೇಕ ಉಡುಗೊರೆಗಳನ್ನು ಆಕೆಗೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಉಡುಗೊರೆಗಳನ್ನು ಆ ಹೆಣ್ಣು ಆ ದೇವಾಲಯದ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಾಕಬೇಕಿತ್ತು ಅದು ದೇವಾಲಯದ ಖಜಾನೆಗೆ ಜಮಾ ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದೇ ತೆರನಾದ ನಂಬಿಕೆಯು ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದು.

"ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವರುಗಳ ಸೇವೆಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. 'ಆರ್ಷ' ಹೆಣ್ಣುಗಳಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಮಕ್ಕಳಾದ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಹಲವಾರು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಆರ್ಷ ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರತಿ ಹೆಣ್ಣು ದೇವರ ಸ್ವತ್ತು ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೆಣ್ಣುಮಗು ಹುಟ್ಟಿದಂದಿನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಎರಡು ವರ್ಷದವರೆಗೆ ಒಂದು ದೇವತೆಯ ಅಧೀನದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಎರಡರಿಂದ ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ದೇವತೆಯ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಯೂ ಆರು ವರ್ಷದ ನಂತರ ಮಗದೊಂದು ದೇವತೆಯ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣು ಇರಬೇಕಿತ್ತು.

ಇದನ್ನೇ ಇನ್ನೂ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ಆರ್ಷ ಜನಾಂಗದ ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ದೇವರುಗಳ ದಾಸಿಯಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದಳು. ಆರ್ಷ ಸಮಾಜವು ಕಣ್ಮರೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ದೇಹಧಾರಿ ದೇವರುಗಳು ಇಲ್ಲವಾದರೂ ವೀರಪೂಜೆಯ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡವರು ಇಂದಿಗೂ ಇಂದ್ರಾದಿ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ವೀರರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಅರ್ಪಿಸುತ್ತ ಬರುತ್ತಾರೆ. ವೀರರನ್ನು ಅವರು 'ಈಶ್ವರ' ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ರೂಢಿಯ ಆಚರಣೆಯ ಅವಶೇಷಗಳು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಇತರೆ ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ."[೨೮]

ಭೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ದೇವದಾಸಿ ಪದದ ಉಲ್ಲೇಖ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಇದನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಘೋಷ 'ಹರಾ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಯಾರ ದೆಹದಲ್ಲಿ ದೇವರಿದ್ದಾನೋ 'ಅಂಥ' ದೇವದಾಸಿಯರಿಗೆ ಬುದ್ಧ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಆತ ಹೇಳುತಾನೆ.

ಎಲ್ಲಮ್ಮದೇವತೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಜೋಗತಿ-ದೇವದಾಸಿ ಆಚರಣೆಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯರನ್ನು ದೇವಾಲಯದ ಸೇವೆಗಾಗಿ ಬಿಡಲಾಗುತಿತ್ತು. ಈ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ದೇವರ ಪೂಜೆ ಪುನಸ್ಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಗಬೋಗ ಮತ್ತು ರಂಗಬೋಗ ಎಂಬ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿದ್ದವು, ಅದರಲ್ಲೂ ದೇವತಾ ಮೂರ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ಸುಂದರಿಯರಿಂದ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲ್ಪಡುವ ಪವಿತ್ರ, ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ನೃತ್ಯಕಲೆ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯಿತು. ಕಾಲಾನಂತರದಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯವೇ ಕಾಯಕವಾದ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ದೇವದಾಸಿಯರೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸತೊಡಗಿದರು. ಎಂದು ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ ಸಮುದಾಯ ಮತ್ತು ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಮುದಾಯ ತಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ವಿಕಾರಗೊಳಿಸಿದುದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಮುಂದೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. 'ಹಾವಿನ ವಿಷವನ್ನಿಂದು ಮನುಷ್ಯನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೋಗ ನಿವಾರಿಸಲು ಅದರಲ್ಲೂ ಕ್ಯಾನ್ಸರಿನಂಥ ಭಯಾನಕ ರೋಗ ಗುಣಪಡಿಸಲು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯಂತ ಕೀಳು ಸ್ತರದಲ್ಲಿರುವ ಸೂಳೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಹುಟ್ಟು ಹಾಕಿದ್ದ ದೇವಾಲಯ ಮತ್ತು ದೇವದಾಸಿಯರಿಂದಾದ ಮಾನವ ಜನಾಂಗಗಳ ಲಾಭದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಆಲೋಚಿಸುವುದು ತಪ್ಪೇನಿಲ್ಲ.' ಎಂದು ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲಿಕಾರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ.

ದೇವರಗನ್ನೆ ಮದುವೆಯಾದವರೆಂದು ಇವರನ್ನು ಅಮೂರ್ತವಾದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲಕಳೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇಂಥ ಬದುಕನ್ನು ಮಾಡುವ ದೇವದಾಸಿಯರು ದೇವಾಲಯದ ಎಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಇವರನ್ನು ಒಂದು ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಪುರೋಹಿತ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಜೀವನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪ್ರಕಾರ ಗಂಡ ಸತ್ತಾಗ ಹೆಣ್ಣು ವಿಧವೆಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ದೇವದಾಸಿಯರಿಗೆ ದೇವರೆ ಗಂಡನಾದರಿಂದ ಸಾಯುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಸದಾ ಮುತ್ತೈದೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಶುಭ

ಸಂದರ್ಭದಗಳಲ್ಲಿ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ರಿಯಾವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನಿಷಿದ್ಧವಿಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಮಂಗಳೆಯರೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಆಕೆಯನ್ನು ಪೂಜ್ಯಾ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರ ಮುಖದರ್ಶನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಶುಭಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ವಿಧವೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯು ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿದೆ.

ಒಬ್ಬ ಯುವತಿಯು ದೇವದಾಸಿಯಾದರೆ ಅವಳಿಗೆ ದೇವದಾಸಿಯೆಂದು ಸಾಂಕೇತಿಸುವಂತೆ ಮುದ್ರೆ ಒತ್ತಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಳು ಮದುವೆ ಆಗುವ ಆಸೆ ಪಡುವುದನ್ನು ಈ ಮುದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯಾಗಿ ಬಂದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಡೀ ಕುಟುಂಬದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಎಲ್ಲ ಆರ್ಥಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳೂ ಆಕೆಯ ಮೇಲೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಮನೆಯ ಎಲ್ಲಾ ಸದಸ್ಯರ ಪ್ರೀತಿಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗೂ ತನ್ನ ತಂದೆ-ತಾಯಿ ತೀರಿಕೊಂಡಾ ಶ್ರಾದ್ಧ ಮಾಡುವ ಹಕ್ಕು ಪಡೆದಿರುತ್ತಾಳೆ.

ಪ್ರತಿಷ್ಟಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಗೌರವ ಸಿಗುತ್ತದೆ, ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿತ್ತು. ಪ್ರತಿಷ್ಟಿತರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯರು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಗೆ ಆಗಮಿಸುವ ಬಂಧು ಬಳಗದವರನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವುದು, ವರನನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಿ, ಆತನ ಕರಳಿಗೆ ಕೆಂಪು ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟುವುದು ಮೊದಲಾದ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೊದಲ ಋತುಮತಿ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆಕೆಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಮಡಿ ಮೈಲಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳ ಅಂತ್ಯ ಸಂಸ್ಕಾರವು ಮಡಿಮೈಲಿಗೆಯಿಂದ ನೋಡದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿವಿಧಾನಗಳಿಂದ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿರುವ ಹೂವು, ಚಂದನ ಮತ್ತು ಗಂಧಗಳನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವಾಲಯದ ಅಡುಗೆ ಮನೆಯ ಒಲೆಯ ಬೆಂಕಿಯಿಂದಲೇ ಆಕೆಯ ಚಿತೆಗೆ ಅಗ್ನಿಸ್ಪರ್ಷ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ದೇವದಾಸಿಯರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ವರ್ಗವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ದೇವರ ಸೇವೆಗಾಗಿ ನೇಮಕಗೊಂಡ ದೇವದಾಸಿಯರು. ಎರಡನೆಯದು ದೇವದಾಸಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿಕೊಂಡು ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ನೃತ್ಯ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತ ವರ್ಗದವರಿಗೆ ಅಂಗಭೋಗಿಸುವ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿರುವ ದೇವದಾಸಿಯರದು ಮತ್ತೊಂದು ವರ್ಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಸಿಗೊಂಡವರನ್ನು ಜೋಗತಿ, ಗುಡ್ತಿ, ದಾಸಿಯೆರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಸವಿ, ಸೂಳೆ, ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಮದುವೆಯಾಗದೆ ತಮ್ಮನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡವನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಜೀವನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಡೀ ಭಾರತದೆಲ್ಲೆಡೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ದುರ್ಗಮ್ಮ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ನಂಜುಂಡೇಶ್ವರ, ಮರುಳಯ್ಯಸ್ವಾಮಿ, ಏಕನಾಥೇಶ್ವರಿ ಮತ್ತು ಹನುಮಂತರಾಯ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಉಚ್ಚಂಗಿ

ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಮತ್ತು ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯರನ್ನು ಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಯುವತಿಯನ್ನು ಬಿಡುವಾಗ ದೇವರಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಮದುವೆ ಕಾರ್ಯ ನೆರವೇರಿಸುವನು ಪೂಜಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಾಸಿದ ಕಂಬಳಿಯ ಮೇಲೆ ಪವಿತ್ರಜಲ ತುಂಬಿದ ತಂಬಿಗೆ ಇಟ್ಟು, ಅದರ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿ ಆಗಲಿರುವ ಹುಡುಗಿಯನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸೇರಿದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅಕ್ಷತೆ ಹಂಚಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪೂಜಾರಿ ಮಂತ್ರ ಹೇಳಿದಾಗ ಸೇರಿದವರೆಲ್ಲ ಆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆ ಅಕ್ಷತೆ ಕಾಕುತ್ತಾರೆ. ಹುಡುಗಿಯ ಮುಂದಿರುವ ತಂಬಿಗೆ, ದೇವಿಯ ಪ್ರತೀಕವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೂಜಾರಿ ಆ ಹುಡುಗಿಯ ಕೊರಳಿಗೆ ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಅದೇ ಆಕೆಯ ಮಂಗಳಸೂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹುಡುಗಿ ದೇವಿಯೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆಯಾಗಿ ದೇವದಾಸಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯಾಗುಳಿದ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರು ದೇವದಾಸಿಯರನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಹೀಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ದೇವರ ಸೂಳೆಯರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯ ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಲೈಂಗಿಕ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕಿಳಿಯುವ ಅವಿವಾಹಿತ ಹೆಣ್ಣುಗಳಾಗಿದ್ದರು. ಇವರು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಸವಿ, ಜೋಗತಿ, ಮರುಳೆ, ವೇಸಿ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮುದ್ರೆ ಹಾಕಿ ಬಿಟ್ಟು 'ಬಸವಿ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುದ್ರೆ ಹಾಕಿ ದೇವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ಈ ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ 'ಬಸವಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದಂತಿದೆ. ಇದು ಯಾವುದೇ ದೇವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ಸೂಳೆಯರಿಗೂ ಬಳಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದ. ಇಂಥವರನ್ನು ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಜೋಗತಿ ಎಂದು ಮಂಗಸೂಳಿ ಮಲ್ಲಯ್ಯನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಮುರುಳೆ ಎಂದು, ಮೈಲಾರನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವೇಸಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ"[೨೮] ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ದೇವದಾಸಿಯರನ್ನು ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರಲ್ಲೂ ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮಗೆ ದೇವದಾಸಿಯರನ್ನು ಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಹುಶಃ ಕೀಳಿರಿಮೆ, ಗುಲಾಮಗಿರಿ, ಅನ್ಯಾಯ, ಅತ್ಯಾಚಾರ, ಹಸಿವು, ಅಪಮಾನಗಳಿಂದ ಅವರ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಸಿಯುವಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನ ತನಕ ಪ್ರತಿಕಾಲದಲ್ಲೂ ಪೆಣ್ಣು ಪೆಣ್ಣೆಂದೇಕೆ ಬೀಳುಗಳೆದುದಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣಾಗಿ ಹಣ್ಣಾಗಿ ಹೊನ್ನಾಗಿ ಬೆಳಗಬೇಕಾದವಳು ಹೆಣ್ಣಾಗಿ ಮಣ್ಣಾಗಿ ಕೊಳೆತು ಹುಳಿತು ಬಿದ್ದಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವತೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಸವಿ ಆಚರಣೆ ಹೇಗೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿತು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಪುರಾಣ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಥೆ ಆರಂಭಗೊಳ್ಳುವುದು ಕ್ರಿ. ಶ. ಆರನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ. ಈ ಮುಂಚೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಶೈವರಾಗುವುದಕಿಂತ ಮೊದಲು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ 'ಭಗವತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತಿತ್ತು. ತರುವಾಯ ಜೈನಧರ್ಮದ ಯಕ್ಷಿಣಿಯೆಂದೋ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜೈನರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಟ್ಟರ ಬೆಂಬಲ ಪಡೆದ ಧರ್ಮಪ್ರಚಾರಕರು ಸವದತ್ತಿಯನ್ನು ಅಧೀನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ಆಗ ಯಕ್ಷಿಣಿದೇವತೆಯನ್ನು ಪದ್ಮಾವತಿಯನ್ನಾಗಿ

ಬದಲಾಯಿಸಿದರು. ಈ ದೇವತೆಯ ಸೇವೆಗಿದ್ದ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೂಡ ಇದ್ದರು, ಇವರನ್ನು ಮತಾಂತರಿಸಿ ಜೈನ ಸನ್ಯಾಸಿನಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದರು. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಇದು ಮಾತೃದೇವತೆಯಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವುದಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ತರುವಾಯ ರಟ್ಟರ ಶಕ್ತಿಕುಂದಿದಂತೆ ವೀರಶೈವಧರ್ಮ ಪ್ರವರ್ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಮತಾಂತರವಾಗುತ್ತದೆ. ತರುವಾಯ ಕಾಪಾಲಿಕರ ಪ್ರಭಾವ ಕುಂಠಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಶೈವಪಂಥದವರಾದ ಎಕ್ಕಯ್ಯ ಮತ್ತು ಜೋಗಯ್ಯ ಸವದತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಜಂಗಮ ಮಠ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಕಾಪಾಲಿಕರನ್ನು ವೀರಶೈವರನ್ನಾಗಿ ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸಿದರು. ದೇವರ ಸೇವೆಗೆಂದಿದ್ದ ಬಸವಿಗಳಾದ ಕಾಪಾಲಿಕರನ್ನು ಜೋಗಿನಿಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿತು. ೧೨-೧೪ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಸವಾದಿ ಶರಣ ಪ್ರಭಾವ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಮತ್ತೆ ಮಾತೃಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯುಳ್ಳವರಾದ ಕಾಪಾಲಿಕರು ಪ್ರಬಲರಾದರು. ತದನಂತರ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಪ್ರಬಲ ಉದ್ದೇಶ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಉಗಮದೊಂದಿಗೆ ಜೋಗತಿ ಮತ್ತು ಬಸವಿ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತೆ ಪ್ರವರ್ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಒಂದು ಸಮಕಾಲೀನದಲ್ಲಿ ಶೈವ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಪಂಥಗಳು ಪ್ರಾಬಲ್ಯ ಹೊಂದಿದ್ದು ಬಸವಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಧರ್ಮದ ಬಣ್ಣ ಹಚ್ಚಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉತ್ತೇಜನ ಕೊಟ್ಟರು. ವೈಧಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸ್ವರ್ಗ, ಆಧರ್ಶ ಎನ್ನುವಂತೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ಧರ್ಮ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಬಸವಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಗಾಡವಾದ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿತು. ಪೊಳ್ಳು ಆಚಾರ-ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿ ತಮ್ಮ ಆಸೆ ಅಮಿಷಗಳಿಗೆ ಬಲಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಸವಿ-ಜೋಗತಿ-ದೇವದಾಸಿಯಾಗಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೆಲವು ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

- ಪತಿಯಿಂದ ತಿರಸ್ಕೃತಳಾದ ರೇಣುಕೆ(ಎಲ್ಲಮ್ಮ) ಜೋಗುಳ ಬಾವಿಯ ಸತ್ಯವ್ವ ಮಾತಂಗಿಯರ ಆಸರೆ ದೊರೆಯುವುದು, ಇದರಿಂದ ಸತ್ಯವ್ವ ಮಾತಂಗಿಯರ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಬಸವಿಯರಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಸೇವಕರಾದರು.
- ಗಂಡ ಜಮದಗ್ನಿಯಿಂದ ಶಾಪಗ್ರಸ್ಥಳಾದ ರೇಣುಕೆ(ಎಲ್ಲಮ್ಮ)ಅನೇಕ ರೋಗಗಳಿಗೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತರುವಾಯ ಜೋಗಯ್ಯಗೆ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಪಾರಣೆ ಮಾಡಿದ್ದರಿಂದ ಆಕೆಯ ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದರಿಂದ ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಭಕ್ತರಾದ ಜೋಗತಿಯರು ಎಕ್ಕಯ್ಯರನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುವ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನು ಜೋಗತಿಯರೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.
- ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಎರಿಗೆಗೆಂದು ತವರು ಮನೆಗೆ ಹೋದಾಗ ಜಮದಿಗ್ನಿ ಆಕೆ ಹಡೆದು ಬರುವ ತನಕ ಮಾತಂಗಿಯನ್ನು ಸೂಳೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಇದರಿಂದ ಈ ಜನ ಬಸವಿಯಾದರು.

ಈ ಮೂಲಕ "ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದವರಲ್ಲಿ ಪುರುಷವೇಷದ ಸ್ತ್ರೀಯರೂ, ಸ್ತ್ರೀವೇಷದ ಪುರುಷರೂ ಕಾಣಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಜೋಗತಿ-ಜೋಗಪ್ಪ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀಯರು ಚಿಕ್ಕವಯಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಜೋಗಿತಿಯಾಗಿ ಧೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದರೆ, ವಿವಾಹವಾಗದೆ ಉಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ದೇವಿಯ ಅಡ್ಲಿಗೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಬಿಳಿಯ ಅರಿವೆಯನ್ನು ಉಟ್ಟು, ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿ, ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಕವಡೆ ಸರ ಮತ್ತು ಐದು ಮುತ್ತನ್ನು ಧರಿಸಿ ದೇವಿಯನ್ನು ಸುತ್ತಿಸುತ್ತ ನೃತ್ಯ ಮಾಡುವವರು. ದೇವಿಯ ಭಂಡಾರದ ಚೀಲವನ್ನೂ ಅವರು ಧರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಗಂಡಸರು ಹೀಗೆ ಹೆಂಗಸರಂತೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಪರಶುರಾಮನ ಅವತಾರವೆಂಂತೆ ಹೇಳಲಾಗುತ್ತದೆ."[೨೦] ಪುರುಷ ಹೆಣ್ಣಿನ ವೇಷ ಧರಿಸಿ, ಕವಡೆಸರ, ಮುತ್ತಿನ ಸರ, ಭಂಡಾರದ ಚೀಲವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಕಾಲಿಗೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಇವನು ಜೋಗಪ್ಪ ಅಥವಾ ಜೋಗಯ್ಯ. ದೇವಿಯ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಕೊಡವನ್ನು ನೆತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತು ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿ ದೇವಿಯನ್ನು ಸುತ್ತಿಸುತ್ತ ಕುಣಿಯುತ್ತಾನೆ. ಈತನನ್ನು ಜೋಗಮ್ಮ 'ದೇವಿ' ಎಂದು ಜನರು ಸಂಬೋಧಿಸಿ, ಎಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೆ ತೋರುವ ಭಯಭಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮೆರೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಮುಂದೆ ಬಸವಿ ಆಚರಣೆಯು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತು. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯದವರೆ ಈ ಅನಿಷ್ಟ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈಗಲೂ ಕೂಡ ದೇವದಾಸಿಪದ್ಧತಿ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದು, ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯು ವ್ಯಭಿಚಾರದಂತಹ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

೫.೩ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳಾಗಿ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಗಳು

ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇವರು-ಧರ್ಮವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಬೆಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಏನೇ ಬದಲಾವಣೆಗಳು, ಪ್ರಗತಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿಕೋಪಗಳು, ಅವಘಡಗಳು ಸಂಭವಿಸುವುದರ ಹಿಂದೆ ದೇವತೆಯ (ಧರ್ಮ) ಸಂಕಲ್ಪ, ಮುನಿಸು ಇದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ದೇವರು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಚಹರೆಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಚರಾಣಾತ್ಮಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಟವಾಗಿರದೇ ಸಮೂಹನಿಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲ ತತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಸಮಾಜದ ಹಿತದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದರೆ. ಅವುಗಳು ಆಚರಣೆಗೊಳ್ಳುವ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಅವೈಚಾರಿಕತೆಯುಳ್ಳವು ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕೆರೆ, ಕೋಟೆಗಳಿಗೆ ಬಲಿದಾನ ಆಗುವಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ಪರೋಪಕಾರ, ನಿಸ್ವಾರ್ಥ, ತ್ಯಾಗಮಯವಾದ ಜೀವನದ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದರೂ ಸಹ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವಂತಹ ಮಾರ್ಗ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. ಕೇವಲ ಬಲಿದಾನಕ್ಕೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪಶುಗಳೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಕಟ್ಟು ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಧರ್ಮದ ನೀತಿಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಸಂತೈಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಿಪರ್ಯಾಸ ಎಂದರೆ ಯಾವೊಬ್ಬ

ಸವರ್ಣೀಯ ಹೆಣ್ಣು ಕೂಡ ಇಂತಹ ಬಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಒಳಗಾಗದೇ ಇರುವಂತಹ ಪದ್ಧತಿಯು ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾ ಇತರೆ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಬಲಿಆಚರಣೆಗೆ ಕುಮ್ಮಕ್ಕು ನೀಡುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಮೌಢ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತುವುದಾಗಿದೆ. ಗೌಡನ ಸೊಸೆಯೇ ಬಲಿಯಾಗಬೇಕೆಂಬುದು ಧರ್ಮಬೆಂಬಲಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುವ ಆಚರಣೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಈ ಮೂಲಕ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ, ಪುರೋಹಿಶಾಹಿಗಳ ಕುತಂತ್ರದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದನಿಯೆತ್ತಿರುವುದು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. **ಕೆರೆಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ**ದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಚಿತ್ರಣವು ವಿರೋಧಿ ಭಾವದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಊರಿನ ಮಲ್ಲೇಗೌಡ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಬರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪುರೋಹಿತನ ನಿರ್ದೇಶನದಂತೆ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿ ಕೊಡಲು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಕೌಟುಂಬಿಕ ತಾರತಮ್ಯ, ಲಿಂಗತಾತಮ್ಯದಿಂದ ಮತ್ತು ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆಯೇ ಆಗುವುದರಿಂದ ಈ ಆಚರಣೆಯು 'ವಿರೋಧಿ ಭಾವ'ದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ.

ಏನಂತ ಕೂಗುತ್ಯೆತೆ
ನಿನ್ನ ಕಿರುಬೆಟ್ಟ ಕೊಟ್ಟರೆ ನನಗೆ
ಆಹುತಿಯ ಕೊಡೊ

ಕೆರೆಯು ಹಿರಿಯಮಗ, ಕಿರಿಯಮಗನನ್ನು ಆಹುತಿ ಕೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಿರಿಯ ಸೊಸೆ ಹೊನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಆಹುತಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ದಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಮವೂ ಗೌಡನ ಸ್ವಾರ್ಥತತನವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

ನಿನ್ನ ಹಿರಿಯ ಸೊಸೆಯ
ನನಗೆ ಆಹುತಿಯ ಕೊಡೋ

ಹಂಗಂತ ಸೊಲ್ಲಿಗೆ
ಅವರು ಉಸಿರಾನೆ ಬಿಟ್ಟವರೆ
ಮಳೆತೆ ಮಲ್ಲೇಗೌಡರ ಮನೆ
ಅದು ಹಾಳು ಬಿದ್ದು ಹೋಗಾಲಿ

ಕೆರೆಯಾನು ಗೋರಿಸಿ
ನನ್ನ ಆಹುತಿ ಹಿಡಿದವನೆ

ನನ್ನ ಮೂರು ತಿಂಗಳ ಕಂದಾನೆ
ಅವನು ತಬ್ಬಲಿಯ ಮಾಡಿದನು

ಹೇ ಮಾವ ಮಲ್ಲೇಗೌಡ

ನೀ ಕಂಬಳಿಹುಳಾಗು

ಅತ್ತೆ ಮಲ್ಲಮ್ಮ ತಾಯಿ

ನೀ ಗೊಣ್ಣೆಯಹುಳಾಗು"[೨೧]

ಹೊನ್ನಮ್ಮ ಕೆರಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ಅವಳ 'ಅವಳ ಆರಾಳ ಅಣ್ಣದೀರು ತಂಗಿ ನಾವೇ ಹೋಯಿತಿವಿ. ಅವಳ ಅಣ್ಣನಾದವನು ಕೆರೆಗೆ ನಾನು ಬಲಿಯಾಗುತ್ತೇನೆ, ನೀನು ದುಡುಕಬೇಡ, ನೀನು ಬಾಳಿ ಬದುಕಬೇಕಾದವಳು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ತವರು ಮನೆಯವರ ದುಃಖಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ತನ್ನ ಮಗಳ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಮರುಗುತ್ತಾರೆ. ತಳಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳು ಹಲವು ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು. ಜೀವನವೇ ಸಂಘರ್ಷಯುತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸವರ್ಣೀಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಬಾಣಾವತಿ ದೊರೆ

ಈ ಕಥನಗೀತೆಯ ವಸ್ತುವು ಇತರ ಕಥನಗೀತೆಗಿಂತ ತುಂಬಾ ಭಿನ್ನತೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನಕ್ಕೊಳಗಾಗುವವಳು ಹೆಣ್ಣು, ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಸೊಸೆಯಂದಿರುಗಳು. ಆದರೆ ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಬಲಿದಾನದ ಸೂಚನೆಯಿದೆ, ರಾಜಮನೆತನದ ಬಾಣವತಿ ದೇಶಕ್ಕೆ ಬಾಣವತಿ ದೊರೆಯ ಮಗ ನಂದಗೊಮಾರ ಸೊಸೆ ಪದುಮಾವತಿ. ಈಗಿರುವ ಇವರು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬಡತನದಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಶಿವನ ಅನುಗ್ರಹದಿಂದ ಸಿರಿಸಂಪತ್ತು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸುತ್ತೇಳು ಹಳ್ಳಿಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿ ಆಳ್ವಿಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇಷ್ಟೊಂದು ಹೆಸರು ಪಡೆದ ಮನೆತನವು ಜನೋಪಯೋಗಿ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಸ್ವಾರ್ಥತನದಿಂದ ಬದುಕುತ್ತಾರೆ. ಶಿವನ ಆದೇಶದಂತೆ ಜನರಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಲೆಂದು ಒಂದು ಬಾವಿಯನ್ನು ತೆಗೆಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಜಲವೇ ಉಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ ಇದನ್ನು ಕಂಡು ರಾಜನು ಚಿಂತೆಗೀಡಾಗುತ್ತಾನೆ.

"ಮೂರು ದಿವಸದ ಮ್ಯಾಲೆ ನೀವು

ಬಾನಾವತಿಯ ಸಪ್ಪಕೆ ಹೋಗಬೇಕು

ನಂದಗೊಮಾರನಾವತಿ ಕೇಳಬೇಕು"[೨೨]

ರಾಜನ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಶಕ್ತಿಯು ಬಾವಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮಗನನ್ನು ಬಲಿ ನೀಡಿದರೆ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಜಲ ಉಕ್ಕುವುದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ರಾಜನು ಮತ್ತಷ್ಟು ಕಂಗಾಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ರಾಣಿಯು ಮಗನನ್ನು ಈ ಸಂಕಷ್ಟದಿಂದ ಪಾರು ಮಾಡಲು ಮಗ ನಂದಗೊವರನನ್ನು ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇವನಿಗೆ ಮದುವೆಯು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಪದುಮಾವತಿಯೆಂಬ ಒಬ್ಬ ಸೊಸೆ ಇರುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿನ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಿಡಲು ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ತಮ್ಮ ಸೊಸೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಬಲಿಗಾಗಿ ಮುಂದಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ

ನಾಟಕೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವವರು ಅಸಹಾಯಕರು ಎಂಬದನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯವು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

"ಆ ಕೋಣದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಗಂಡಾಳು ರಕ್ಕಸ
ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಾಳು ರಕ್ಕಸ
ಗಂಡಾಳುರಕ್ಕಸ ಹೆಂಡ್ತಿಗೆ ಏನು ಹೇಲತ್ತೈತೆ ಹೆಂಗಸೇ
ನಮ್ಮ ಹಸಿವಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದೆ ಸಿಗಿದು ತಿನ್ನಾನ
ಆ ಹೆಣ್ಣಾಳು ರಕ್ಕಸ ಬ್ಯಾಡ ಬ್ಯಾಡ
ಅವರು ಸಣ್ಣ ಮಗುವಿನ್ಹಂಗೆ
ಸನ್ನ ಮಕ್ಕಳ್ಹಂಗೆ ಅವರು ಕಾಣುವರು
ಅವರ ತಿನ್ನಬಾರದು ನೀರಾ ಕಡಿದು ,ಅವರು
ಮುಂದಕ ಹೋಗಲಿ ಅವು ಸುಕವಾಗಿ ಬಾಲಿ
ನಿನ್ನ ಮಾತ ಕೇಳಿದರೆ ಅವನು ಈಗ್ಲೇ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ
ನಂಗೆ ಹಸವಾಗ್ತೈತಲ್ಲಾ ಹಂಗಂತವ್ಹೇಳಿ
ಅವನು ನಿಂತಿದ್ದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಲ್ಲ ಕೀಳುತ್ತೈತೆ ಮಟ್ಟಿಗೆಯ ಕಲ್ಲ ಕೀಳುತ್ತೈತೆ
ಗಂಡಾಳು ರಕ್ಕಸ
ಮೆಟ್ಟಿಗೆಯ ತಲೆಕೆಳಕ್ಕಾಗಿ ಆಂವ ಭಾವಿಗೆ ಬಿದ್ದಾನು
ರಕ್ಕಸ ಎಲ್ಡು ಸೇರಿ ಅವನ ಕಿತ್ತು ತಿಂದವಲ್ಲಾ"[೩೩]

ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ನೀರು ತರಲು ಹೋಗಿರುವ ನಂದಗೊವರನನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡು ರಾಕ್ಷಸಿ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ತರುವಾಯ ಅವನ ಮಗ ಬೆಳೆದು ದೊಡ್ಡವನಾಗಿ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಕೊಲೆಯನ್ನು ಬೇದಿಸಿ, ಕೊಲೆಯ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿದು ಕೊಳದಲ್ಲಿರುವ ಪುರುಷ ರಾಕ್ಷಸನನ್ನು ಕೊಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಕೊಲೆಯಾಗಿರುವ ತಂದೆಯನ್ನು ಶಿವನಿಂದ ಮತ್ತೆ ಬದುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ರಾಕ್ಷಸ ದಂಪತಿಗಳಾದ ಕಾಡುವಾಸಿಗಳ ಜೀವನವು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನವಾಗುವವರು ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಅಥವಾ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳಿಗೆ ಯಾವತ್ತಿಗೂ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಪುರೋಗಾಮಿಗಳ ಒಳಗಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗದೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ಆಚರಣೆಗೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಗುರಿಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಧರಣಿಯಮ್ಮನ ಬಲಿದಾನ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾವ ಹೇಮರೆಡ್ಡಿಯು ಧರಣಿಯಮ್ಮಳಿಗೆ ತವರಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಚಿಕ್ಕಣ್ಣನ ಮದುವೆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ತವರೆಂದರೆ ಸಡಗರ ಸಂಭ್ರಮ, ತವರು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ತಾಯಿಯ ನೆನಪಾಗುವುದು. ತನ್ನ ಮಗಳು ಕಷ್ಟ ಸುಖಕ್ಕೆ ಮಿಡಿಯುವವಳು ತಾಯಿಯಾದರಿಂದ, ಹೆಣ್ಣಾದವಳು ತವರು ಮನೆಯನ್ನು ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ತವರಿಗೆ ಹೋಗಿಬರಲು ಹೇಳಿದಾಗ ಸೊಸೆ ಧರಣಿಯಮ್ಮಳಿಗೆ

ಏಳತೀರದ ಸಂತೋಷ, ಆ ಸಡಗರದಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಗೆಳತಿಯರೆಲ್ಲರಿಗೂ ತವರಿಗೆ ಹೋಗಿಬರುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಹೊರಡುತ್ತಾಳೆ. ಮನೆಯಿಂದ ತೆರಳುವಾಗಲೇ ಮುಂದಾಗುವ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಹಲವು ಅಪಶಕುನಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ.

"ಉರುವಾವಲೆಯೇ ಕೇಳಿತು
ತವರೀ ಗೋಗೋಳುನೀನು
ಎಂದೇ ಬರುತ್ತೀಯೇ
ಮಲಗೂವ ಮಂಚಾವೆ
ನೀನು ತೀರುಗೀನೆ ಎಂದು ಬರುತೀಯೆ
ನಾನು ತವರೀಗೆ ಹೋಗಿಬರುವೆ
ದರಣಮ್ನಂದ ಮಾತೀಗೆ
ಗಾಜಿನ ಕಂಬಾನೆ ನಕ್ಕೀತು
ತವರೀಗಲ್ಲವೇ ನೀನೋಗೋದು
ದರಣೇ ಕ್ವಾಟೆಗೋಗೋಳು ನೀನು
ಈ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನ ಊರೀಗೆ
ಗೌಡಾರೇಮರೆಡ್ಡಿ
ನಿನ್ನ ದರಣೇಯ ಕ್ವಾಟೆಗೆ
ಬಲಿಯ ಕೊಡುವೋನೆ
ಬಲಿಯಾದರೂ ಕೊಟ್ಟಾನು"[೩೪]

ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿರುವ ಮಾವನ ಕುತಂತ್ರವೂ ಸೊಸೆಯಾದ ಧರಣಿಯಮ್ಮಳಿಗೆ ತಿಳಿಯದು. ಆ ಗೌಪ್ಯತೆ ಬಯಲಾಗುವುದು ತನ್ನ ಗೆಳತಿಯರಿಂದ.

"ಗೆಣತಿ ಸ್ಯಾವಂತ್ರಿನೀ ಬಾರೇ
ಮೂವಾರು ಬರ್‍ರೆಮ್ಮ
ನಮ್ಮ ಅಣ್ಣಾನ ಮದಿವ್ಯಂತೆ
ನಮ್ಮ ಅಣ್ಣಾನ ಮದುವೀಗೋಗಲುವಾಗ
ಗಂಗಮ್ನ ಮಾಡಲು ಬೇಕಂತೆ ಬರ್‍ರೆಮ್ಮ

ಗೆಳತಿಯ ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ:
ವುಚ್ಚೇನೆ ದರಣೆಮ್ಮ
ನಿಗೆ ಬ್ರಾಂತೇನೆ ಮಗಳೆ
ಮೊಸಗಾರ ಮಾವಯ್ಯ
ದರಣೀಯ ಕ್ವಾಟೇಗೆ

ನಿನ್ನ ಬಲಿ ಕೊಡುವೋನೆ

ಧರಣಿಯಮ್ಮ ಉತ್ತರ :

ಬಲಿನಾದರು ಕೊಡಲಮ್ಮ

ಬಾವಿಗಾದರೂ ಆಕಲಮ್ಮ

‘ಮುಂದಕಿಟ್ಟ ಕಾಲನ್ನೇ

ನಾನು ಇಂದೆಕಿಡಲಾರೆನಮ್ಮ”[೩೫]

ಈ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಸಾರುವ ದೋರಣೆಗಳು ಪುರುಷ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಮುಖಾಂತರವಾಗಿಯೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬಲಿಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಕೆಲವೊಂದು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ರೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಮೊದಲೇ ನಿರ್ಧರಿತವಾಗಿರುವ ಬಲಿಯೆಂಬ ಕ್ರೂರವಾದ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳದಾಗದಂತೆ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ವೀಧಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಹೆಣ್ಣಿನ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಧರಣಿಯಮ್ಮಳ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣನಾದ ಮಾವನನ್ನು ಶಪಸಿದ್ದಾಳೆ.

“ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ ಪಟ್ನಾವೆ

ಪಾಳು ಪಟ್ನವೇ ಆಯ್ತು

ಏಮಾರೆಡ್ಡಿ ಗೋವುಗಳೇ

ನಿಲುಗಲ್ಲೇ ಆದಾವು

ಸತಿವಂತೆ ದರಣೆಮ್ಮ

ಕ್ವಾಟೇವಳಗಾದಳು

ಏಮಾರೆಡ್ಡೀನೆ

ಏಳೆಡೆಸರ್ಪಾವಾದ

ಏಳೆಡೆಸರ್ಪಾವಾದ

ಏಳೆಡೆ ಸರ್ಪಾವೆ ಆಗಿ

ವುತ್ತಾನೆ ಸೇರಿಕಂಡ.ಪು”[೩೬]

ಮಾವನ ವಿರೋಧಿಸುವ ಧ್ವನಿಯು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿರುವ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವಳಲ್ಲಿರುವ ಆಕ್ರೋಶವು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ತನಗಾಗುವ ಅನ್ಯಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ನಿಂತಿದ್ದಾಳೆ.

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೂರತೆಯ ಅರಿವು ಅವಳಿಗಿದೆ. ತನ್ನ ಸಾವು ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧರಿತವಾದದ್ದು. ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ನಿರ್ಧರಿಸಿದಂತೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವಳಿಗೆ ತನ್ನತನವಿಲ್ಲ ಇದರ ಹೊರತಾಗಿ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಅಪಾಯಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಎಂಬ ನಿಷಿದ್ಧ ಇದ್ದಾಗ, ತನ್ನ ಇಚ್ಚೆಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಇರದಿದ್ದಾಗ ‘ಮುಂದಕಿಟ್ಟ ಕಾಲನ್ನೇ, ನಾನು ಇಂದೆಕಿಡಲಾರೆನಮ್ಮ’ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ.

ನೀಲಮ್ಮ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬಲಿದಾನ ಎನ್ನುವಂತಹದ್ದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಆಚರಣೆಯಾಗುಳಿದಿದೆ. ಈ ಕಾಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಿಲಿದಾನ ಆಚರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆಯಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಅನಿಷ್ಟ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಸುಖಾಸಮ್ಮನೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಮರುಕಪಡುತ್ತಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತೆ ನೀಲೇಗೌಡ ಕೆರೆಯ ಕಟ್ಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಹಿರಿಸೊಸೆಯನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಅರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಅರಿಕೆಗೆ ಪುರೋಗಾಮಿಯು ಬಲಿದಾನ ಆಚರಣೆಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಬಲಿಯನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರವೆಂದು, ಅದನ್ನು ಪಾಲನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಳಿತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಪಚಾರವೆಸಗಿಂದತೆ ಎಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ಪುರೋಗಾಮಿ ವರ್ಗವಾಗಿದೆ. ಈ ಮೌಢ್ಯತೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲಾರದೇ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಒಪ್ಪಿಯೋ, ಒಪ್ಪದೇ ಬಲಿದಾನ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ನೀಲಮ್ಮನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೇಗಿದೇ ಅಂದರೆ 'ಕಷ್ಟ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಬರದೇ ಮರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾ' ಎನ್ನುವ ಗಾದೆಯ ರೀತಿಯಂತಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ ಅನ್ನುವುದೇ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಹುಟ್ಟುವಾಗಲೇ ಬಂದಿರುವಾಗ, ಅದನ್ನು ತಡೆಯುವುದಾದರೂ ಅಸಹಾಯಕಲಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆ ಶಕ್ತಿಯು ಇದ್ದಿತೇ? ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ದಾಟುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೇ ಅವಳಿಗೆ ಸಮಾಜಿಕವಾದ ಕಳಂಕವನ್ನು ಹೋರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಆತಂಕಗಳ ನಡುವೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಹಲವು ಸಂಕೋಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಧಿತಳು ಎನ್ನುವ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳು ಪೂರ್ವಿಕರಂತೆ ಬಲಿದಾನಗೊಳ್ಳಲಿಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುವಂತಹದ್ದು.

ಆದರೆ ಬಲಿದಾನವು ಈ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವಸ್ತುವು ತುಂಬಾ ವಿಶೇಷವಾಗಿದೆ. ನೀಲಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಬಲಿಯಾದರೆ ಆಕೆಯ ಗಂಡನೂ ಸಹಿತ ಅವಳೊಂದಿಗೆ ಬೆಂಕಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ಈ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಉರಿಯ ಜ್ವಾಲೆಯ ಕೆಳಗೆ ನೆಲಮಾಳಿಗೆ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿಗೆ ಆಹುತಿಯಾದ ನೀಲಮ್ಮನನ್ನು ಆ ಮಾಳಿಗೆಯಿಂದ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ತಿಳಿಯುವುದೆಂದರೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಸುಧಾರಣೆಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಆಚರಣೆಯು ಪಾಲಿಸಿದಂತೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ದಹನಗೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬದುಕಿದಂತಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯು ಅಮಾನವೀಯ ಕೃತ್ಯಗಳಿಂದ ಹೊರಬರುವ ಯೋಚನೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಯತ್ನವು ಪ್ರಗತಿಪರವಾದುದು. ಇಂತಹ ನಡೆಯಿಂದ ಎಷ್ಟೋ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ನಿಟ್ಟುಸಿರುಬಿಡುವಂತಾಯಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ರೂಪ ಧರಿಸಿದ ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ಕೊಲ್ಲುವ ಕೃತ್ಯಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯು ಬಿಂಬಿಸಿದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಒಂದು ಆಚರಣೆಗೆ ಇಡೀ ಸಮಾಜವೇ ಒಗ್ಗೂಡಿ ನಿಂತಂತಿದೆ. ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

೫.೪ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು

ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿರ್ಮಿತ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿರುವ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಧರ್ಮದ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯರಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಪುರುಷನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪವಿತ್ರವಾದವನು, ಹೆಣ್ಣು ಅಪವಿತ್ರಲಾದವಳು ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಈ ಶುದ್ಧ-ಅಶುದ್ಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಧರ್ಮಪ್ರೇರಿತವಾದವು. ಧರ್ಮಪ್ರೇರಿತ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ಒಂದು ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರ. ಹಲವು ಮತಗಳು, ಹಲವು, ಜನಾಂಗಗಳು ಮತ್ತು ಹಲವು ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಮನೋಭಾವವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಮನೋಭಾವದಲ್ಲಿ ಬೇರೂರಿದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವಾಸ್ತವತೆಗೆ ಸಮೀಪವರ್ತಿಯಾಗದಿದ್ದಾಗ ಅವುಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ಮೌಢ್ಯವಾಗಿ ಕಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆಗಳ ಮೂಲವೇ ಧರ್ಮ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯಾಚರಣೆಗಳು ವಿಧಿಬದ್ಧ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಾಗಿ ಪಾಲನೆಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಧರ್ಮಾಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೆಯೇ ಜನರನ್ನು ಕಟ್ಟಳೆಗೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪುರುಷ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿವೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟು ನೋಡುತ್ತಿರುವಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಕ್ರೌರ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಕಾರತೆಯುಳ್ಳ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಧೀನಳಾಗಿರಬೇಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ವಾರ್ಥಪರತೆಯು, ಅವಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಿಲಾಗಿದೆ. ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಯಂತಹ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ಹೇರಿಕೆಯಿಂದ ಹಿಡಿತಸಾಧಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾಜವು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಅವಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ನಿಷ್ಠಳಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಈ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಯಂತಹ Penelope test system ಎನ್ನುವ ಮಾನಕಗಳಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಮೊಟಕಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಒಂದು ವಿಧಾನದಿಂದ ಪುರುಷ ರಾಜಕಾರಣವು ಹೆಣ್ಣಿನ ದೇಹ ಮತ್ತು ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಿಡಿತ ಸಾದಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕ "ಅಧಿಕಾರ ಸಂಬಂಧವು ತಕ್ಷಣವೇ ಮನುಷ್ಯನ ದೇಹದ ಮೇಲೆ ಹತೋಟಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡಿ ದೇಹವನ್ನು ಪಳಗಿಸುವ ತರಬೇತಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಹವನ್ನು ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವಾಗ ಯಂತ್ರದಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಮನಸ್ಸು ಮರೆಯಾಗಿ ದೇಹ ನಿರ್ಜೀವವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆ ದೇಹದ ಚಲನವಲನದ ಮೇಲೆ ಕಣ್ಗಾವಲಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾವಲನ್ನು ತಪ್ಪಿದರೆ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ."[೩೭]

ಹೀಗೆ ಕಣ್ಗಾವಲಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯಂತಹ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಹತೋಟಿಗೆ ತರುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂಥಹ ದಂಡನೀಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸನುಸರಿಸಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳಂತಹ ಮೌಢ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಿತ್ತುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಮೂಲಕ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ವೈಧಿಕ ಸಮಾಜದ ಆಚರಣೆಯಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತಳಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಬೇಟೆ, ಪಶುಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿರೂಪವಾದ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಗಂಡಿನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ತಾರತಮ್ಯಗಳು ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಸಮಾನ ರೀತಿಯಿಂದ ಬದುಕುವ ಮತ್ತು ಮುಕ್ತವಾದ ವಾತವರಣವಿತ್ತು. ಇದು ನಿಜವಾದ ಜನಪದ ಧರ್ಮವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ ಈ ಜನಪದರ ಧರ್ಮವೂ ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಆಳುವ ಪ್ರಬಲ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಾಪೇಕ್ಷಿತ ವರ್ಗಗಳು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಪ್ರಬಾವ ಬೀರಿಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ.

ಈ ವೈಧಿಕ ಮೂಲದ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಗಮನದಿಂದ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಯಂಥಹ ಆಚರಣೆಯು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಬೇರೂರಿತು. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಅಥವಾ ಮೌಢ್ಯ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದು. ಇವುಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಣ ಹೇರಿರುವುದು ಸಾಕಷ್ಟು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಇಂಥಹ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾಗುತ್ತಿರುವವರು ಮಹಿಳೆಯರು. ಇವರನ್ನು ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರತೆಯಂತಹ ತತ್ವದಡಿ ಮುತ್ತೈದೆಯೆಂದೋ, ಪಾತಿವ್ರತೆಯರೆಂದೋ, ವಿಧವೆಯರೆಂದೋ ಮತ್ತು ವ್ಯಭಿಚಾರಿಗಳೆಂದೋ ವಿಭಾಗಿಸಿರುವ ನೋಡುವ ವಿಧಾನಗಳು ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಹೀಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಾನೂನಿಗೆ ಮಣಿದವರನ್ನು ಆದರ್ಶ ಸ್ತ್ರೀಯರೆಂದು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ, ಆದರೆ ಆ ಕಾನೂನನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘನೆ ಮಾಡಿದವರನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಳಂಕಿತರೆಂದು ತೇಜೋವಧೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ಧರ್ಮಾಪೇಕ್ಷಿತವಾದ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಿಡುಗಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ. ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕು ಪರಿಮಿತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಇದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಲವು ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದು, ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗೊಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟವೆ.

ಅ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ದೃಷ್ಟಿ:

ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸ್ವಹಿತಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರುವ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳಿಗೆ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಒಳಗಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದು, ಅದೇ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥಹ ವಂಚನೆಯುಳ್ಳ ಧಾರ್ಮಿಕ ಒಪ್ಪಂದದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕು ನಿಜಕ್ಕೂ ಶೋಚನೀಯ. ಈ ಒಪ್ಪಂದದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನಿಗಿರುವಷ್ಟು ವಿನಾಯಿತಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವಳನ್ನು

ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯದ ಎಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ವಂಚಿಸಿ ಗೃಹೀತ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಆದರ್ಶಧರ್ಮವೆನ್ನಲಾಗಿ, ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ಪಾಲಿಸುವವಳನ್ನು ಆಧರ್ಶಗೃಹಿಣಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಅಲಕ್ಷಿತಳಾಗಿರುವ ಇವಳಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಠಿಯಾದವು. ಅವುಗಳೆಂದರೆ ಪುರುಷನಂತೆ ಮಹಿಳೆ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವದಂತಹ ವಿವಾಹ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ವಿಧವೆಯರು ಮರುವಿವಾಹ ಆಗುವಂತಿಲ್ಲ. ವಿಧವೆಯು ಪತಿ ಮಡಿದಾಗ ಸತಿಸಹಗಮನ ಹೊಂದುವುದೇ ಧರ್ಮ ಎನ್ನುತ್ತಾ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪುರುಷನ ಹಿತಕಾಯುವಂತಹವೇ ಆದವು.

ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಿಧಿಸಿದ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ಮಹಿಳೆ ಮೀರುವಂತಿಲ್ಲ. ಮೀರದಾಗ ಅವಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಂತೆ ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲ ಮತ್ತು ಯಾವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿರುವ ಅಧಿಕಾರ ಮೂಲಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ರಾಜತ್ವ, ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಧರ್ಮ, ಕಾನೂನು ಭಾಷೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಇವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡು ಸಮಾಜನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಪುರುಷ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಪಮೌಲೀಕರಿಸುವಂತೆ ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ದಂಡನೆಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ.

ಆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಠಿ:

ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲೆಯೆ ಯಾಕೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಒಂದು ಬಲವಾದ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಮನುಷ್ಯನ ಜೀವನದುದ್ದಕ್ಕೂ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಸಮುದಾಯವಾಗಲಿ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ಸ್ವತ್ತಾಗಿರುವ ಸಂಪತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯು ಪಾಲುದಾರಿಕೆ ಹೊಂದಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆಸ್ತಿ ಹೊಂದುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವಂಚಿತಳಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಅದು ಪುರುಷನ ಆಸ್ತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅವಳ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಶಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಹೇರಲಾಗಿದೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೂಲಕ ಸತತವಾಗಿ ಅವಳನ್ನು ತನ್ನ ಹತೋಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ತಾರತಮ್ಯವು ಮಾತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪತನದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿತು. ತರುವಾಯ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನತೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾದಿಸಿತು. ಹೆಣ್ಣು ಪೂಜಿಸಲ್ಪಡುವವಳು ಆದರೆ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಭೋಗಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ ಎಂತಲೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ನೆಲೆಯೂರದಂತೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಈಗಿರುವಾಗ ಅವಳು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವೊಂದುವುದು ಧರ್ಮನಿಪೇಕ್ಷಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಈಗಾಗಲೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಅದು ಗಂಡಿನ ಸ್ವತ್ತು ಎಂದು ಬಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪರಿಮಿತಿಯೊಳಗೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಬಲರಾಗದಂತೆ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಯಂತಹ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ.

ಈ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪುರಾಣಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಆಚರಣೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲಾಭಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆಯಂತಹ ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದೆ. ಪುರಷ ನಿರ್ಧಾರಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕುವಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಪುರುಷ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಮಹಿಳೆಯ ಮೇಲೆ ಹೇರಿಕೆ ಮಾಡಿ ಅವಳನ್ನು ಅಧೀನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಡಲಾಗಿದೆ. ಶೀಲ–ಪಾವಿತ್ರತೆ, ತ್ಯಾಗ–ಬಲಿದಾನಗಳು ಇವೇ ಮಹಿಳೆಯ ಪರಮೋಚ್ಚ ಆದರ್ಶಧರ್ಮಗಳೆಂದು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರತೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಪರಮ ಆದರ್ಶವೆಂದು ನಂಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳು ಇಡೀ ಜೀವಮಾನ ಪತಿನಿಷ್ಟಳಾಗಿರಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಸತಪತಿಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪತಿನಿಷ್ಟ ಆದರ್ಶವನ್ನು ಖಂಡನೆ ಮಾಡುವುದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಪರಪುರುಷನ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಬಂದರೆ, ಅವಳು ತನ್ನ ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕ ಬಗ್ಗೆ ಗೆದ್ದು ತೋರಿಸಲೆ ಬೇಕು. ಆದರೆ ಶೀಲಗೆಟ್ಟ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಈ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬದುಕುವ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನೇ ನಾಶಪಡಿಸಿದೆ. ಧಾರ್ಮಿಕತೆ ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಪ್ರಧಾನತೆಗೆ ಅವಳನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಸಿದೆ.

'ಸತಿ ಚನ್ನಮ್ಮ' ಕಥನದಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಈಗಾಗಲೆ ಮಡಿದ ಕಾಳಿಂಗರಾಯನೊಂದಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಚನ್ನಮ್ಮ ತನ್ನ ಪಾವಿತ್ರತೆಯ ಬಲದಿಂದ ಸತ್ತ ಗಂಡನನ್ನು ಬದುಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಗಂಡ ಬದುಕಿದ್ದರೂ ಮತ್ತು ಸತ್ತರೂ ಸತಿಯಾದವಳು ಪತಿನಿಷ್ಟಳಾಗಿರಬೇಕೆನ್ನುವ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಅಭಿಮತ. ರೇಣುಕೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಪತಿವ್ರತಸ್ಥೆಯಾಗಿರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಧರ್ಮದ ನಿಯಮ. ಪತಿ ಜಮದಗ್ನಿಯು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿರೂಪವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮ ಪರಿಪಾಲಕನಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ರೇಣುಕೆ ಪತಿವ್ರತಾ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಸರ್ಪವನ್ನು ಸಿಂಬೆ ಮಾಡಿ ಮಣ್ಣಿನ ಕೊಡದಲ್ಲಿ ನೀರುತರುವುದು. ಒಮ್ಮೆ ನದಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ತರಲು ಹೋದಾಗ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಧರ್ವ ರಾಜ ಮತ್ತು ರಾಣಿ ಜಲಕ್ರೀಡೆ ಆಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದರಿಂದ ಅವಳ ಮನಕದಡುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸರ್ಪದ ಸಿಂಬೆ ಕಳಚಿ ಮಣ್ಣಿನ ಕೊಡ ಹೊಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇವು ಸತಿಪತಿಧರ್ಮದ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿನ ಬಿರುಕನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಪರಪುರುಷನನ್ನು ಕಂಡು ಮೋಹಿತಳಾದವಳು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಜಮದಗ್ನಿ ಉಗ್ರವಾದ ಶಾಪ ಕೊಡಿಸುವುದು ಧರ್ಮದ ನಿಯಮವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ.

ಅನ್ಯ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಆನಂತರವೂ ಪರಪುರುಷನನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಆತನ ಹಿಂದೆ ಹೋಗುವುದು ಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿಯಾದದ್ದು. ಇಂತಹ ಗೃಹಿಣಿಯರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. **ಕಲಿಯುಗ ಬಾಲೆ** ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡ ದಂಡಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಸತಿಯಾದವಳು ಪರಪುರುಷನಲ್ಲಿ ಅನುರಕ್ತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧವು ಮಗನಿಂದ ಗಂಡನಿಗೆ ಎಲ್ಲಿ ಬಹಿರಂಗವಾಗುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಮಗುವನ್ನೇ ಕಡಿದು ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. ದಂಡಿಗೋದ ಗಂಡನಿಗೆ ಮಗನು ಸ್ವಪ್ನಕ್ಕೆ ಬಂದು ತನ್ನ ತಾಯಿಯು ಅನೈತಿಕ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿಸಿ ಕೊಂದುಹಾಕಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ದೈವ ಕೃಪೆಯಿಂದ ಹಿಂಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ವಿಧವೆಯು ಸಂತಾನ ಹೊಂದಿರುವ ನೈಜವನ್ನು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗೌಪ್ಯತೆಯಿಂದ ಕಂಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಉತ್ತರ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನಮ್ಮ ವಿಧವೆ ಮಹಿಳೆ, ಆನಂತರ ಜುಂಜಪ್ಪನನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಇಡೀ ಸಮಾಜವೆ ಮಗುವಿನ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಳ ಸಂತಾನದ ಫಲವನ್ನು ಗುಮಾನಿಯಿಂದಲೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಮಕ್ಕಳು ಇಬ್ಬರೂ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜುಂಜಪ್ಪ ತನ್ನ ತಾಯಿಯ ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರತೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗೊಡ್ಡುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಜುಂಜಪ್ಪನು ಒಡ್ಡುವ ಎಲ್ಲ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ತಾಯಿ ಗೆದ್ದು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಎಲ್ಲ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸಿನಿಂತ ಚಿನ್ನಮ್ಮಳಿಂದ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ದಿಟ್ಟ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾಳೆ. ತನ್ನ ದೌರ್ಬಲ್ಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸತ್ತು ಸಮಾದಿಯಾದ ಸ್ವತಃ ಕೆಂಗುರಿ ಮಲ್ಲೇಗೌಡನೇ ಎದ್ದು ಬಂದು ಚಿನ್ನಮ್ಮ ಪತಿವ್ರತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಅಚ್ಚರಿ ಪಡುವಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೀಲಯ್ಯ ಹೆಜ್ಜೇನು ಬೇಟೆಗೆ ಹೋದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಕಮ್ಮ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರನ ದಯೆಯಿಂದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದಳು. ಎಂದು ನಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಸತ್ಯಗಳ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿ ಯಾರು ಕೂಡಾ ಪ್ರಶ್ನಿಸದಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ವಿಧವೆಯರ ಬಾಳಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಆಯಾಮವಾದರೆ, ಬದುಕುಳಿದ ಗಂಡನ ಜೊತೆಗಿರುವಲ್ಲಿ ಮುತ್ತೈದೆ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಶೀಲಪಾವಿತ್ರತೆಯ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಬೇರೊಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಚಾರವಾಗಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ದ್ರೌಪದಿದೇವಿಯ ಕತೆ ಎನ್ನುವ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿಯ ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರತೆ ಕುರಿತಾದ ಸತ್ವಪರೀಕ್ಷೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದ್ರೌಪದಿ ಐದು ಜನ ಗಂಡಂದಿರರನ್ನು ಹೊಂದಿದವಳಲ್ಲ. ಅವಳಿಗೆ ಅರ್ಜುನನೊಬ್ಬನೆ ಪತಿರಾಯ. ಅರ್ಜುನ ತನ್ನ ಮಡದಿ ದ್ರೌಪದಿಯ ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಅರಮನೆಗೆ ಜೋಗಿ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅರಮನೆಯ ಗೌಡತಿಯರು ಭಿಕ್ಷೆ

ನೀಡಲು ಬಂದರೆ, ಗರತಿಯಾದವಳೆ ತನಗೆ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡಬೇಕೆಂದು ಹಟಹಿಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ವೇಷದಾರಿಯಾಗಿರುವ ಅರ್ಜುನನಿಗೆ ಪರಪುರುಷನೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ದ್ರೌಪದಿಯು ಹೊಸ್ತಿಲ ಆಚೆಯೇ ನಿಂತು ತನ್ನ ಕಣ್ಣೆರಡನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. 'ಕೂಡಿಲಿ ಬಾಳೆಲಿ ತಂದು ಒಡನುಂಬೊ ಬಾರೆ ಎಲೆ ನಾರಿ' ಎಂದು ಊಟಕ್ಕೆ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಬಾರೆ ಎಂದು ಪೀಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕೆ ದ್ರೌಪದಿಯು 'ತಡೆ ತಡೆ ಸ್ವಾಮಿ ಕಡುಬದ್ದಿ ನನಗುಂಟು' ಎಂದು ಹೇಳಿ ದನಕಟ್ಟುವ ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ಕುತ್ತಿಗೆಗೆ ಸುತ್ತಿಕೊಂಡು ಸರಿಯಲು ತೊಡಗಿ ಪ್ರಾಣ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಿದ್ದಳಾದಳು.

ಹೀಗೆ ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಜರುಗುವಂತಹ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಗಳು ಧರ್ಮಾಪೇಕ್ಷಿತವುಗಳಾಗಿಯೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕಾದದ್ದು ಸತಿಯಾದವಳ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಅಸಾಮಾನತೆಗೆ ಮೂಲ ಕಾರಣವು ಧರ್ಮವೇ ಆಗಿದೆ. ಧರ್ಮದ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಆಚರಣೆಗೊಳ್ಳುವ ಆಚರಣೆಗಳು ನಿಷೇಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮನ್ನಣ್ಣೆಯೆಂಬುದು ಸಿಗಲು ಅಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರತೆಯ ಆದರ್ಶ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಆದರ್ಶ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರತೆ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮಾವ, ಮೈದುನರಿಂದ ಮತ್ತು ಅತ್ತೆ ನಾದುನಿಯರಿಂದ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗದವರಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲಪಾವಿತ್ರತೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸತ್ವ ಪರೀಕ್ಷೆಯು ಒಂದಲ್ಲಾ ಒಂದು ಕಾರಣದಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಪುರಶೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ., ಕೂಡು ಕಟ್ಟು, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಲೇಖನಗಳು, ಪು, ೬೦

೨. Myths and Reality: P–೭೩'೭೪

೩. ಸುಂಕಾಪುರ ಎಂ.ಎಸ್., (ಸಂ), ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ. ಪು; ೭೦

೪. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯ., ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು, ಪು; ೨೨

೫. ಅದೇ, ಪುಟ. ೧೭

೬. ಅದೇ, ಪು. ೨೨

೭. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು., ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪು. ೩೧.

೮. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ., ಮೈಯೇ ಸೂರು ಮನವೇ ಮಾತು, ಪು ೩೨೨.

೯. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು., ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ, ಪು. ೩೯.

೧೦. ರೇಖಾ ಎಸ್.ಟಿ., ಪಂಚಗಣಾದೀಶ್ವರು, ಪು. ೧೪೭

೧೧. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ. ಚಿ., ದೇಸಿಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸಂಕಥನ, ಪು.೧೬–೧೭

೧೨. ಜಾತ್ರೆಗಳು-ಕರ್ನಾಟಕ, ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆ, ಪು. ೧೮

೧೩. ಜಿ.ಶಂ.ಪರಮಶಿವಯ್ಯ., ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಪು.೨೫೫

೧೪. ಅದೇ, ಪು.೨೫೭

೧೫. ಅದೇ, ಪು. ೨೬೧-೨೬೦

೧೬. ಚಂದ್ರಪ್ಪ ಎಸ್., ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಒಂದು ಜಾನಪದೀಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು.೧೫೦-೧೫೦,

೧೭. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು., ಗರತಿಹಾಡು ಪು. ೯೧

೧೮. ಚಲುವರಾಜ., ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ, ಪು. ೧೩೩

೧೯. ಅದೇ, ಪು. ೧೩೪

೨೦. ಅದೇ, ಪು. ೧೩೬

೨೧. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ., ಮಹಿಳೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ, ಪು. ೨೦

೨೨. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್., ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ. ಪು೧೪೨.

೨೩. ಅದೇ, ಪು ೩೪೭.

೨೪. ಚಲುವರಾಜ., ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ, ಪು. ೨೦೭

೨೫. ಗಾಯಿತ್ರಿ ನಾವಡ., ಮಹಿಳಾ ಸಂಕಥನ. ಪು. ೪೧.

೨೬. ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ., ಸ್ತ್ರೀ ಕಥನ, ಪು.೭೮.

೨೭. ಸಮಾಜ ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ. ಪು. ೧೯೪

೨೮. ಅದೇ, ಪು. ೪೨

೨೯. ಅದೇ, ಪು. ೧೯೨

೩೦. ಮತ್ತಿಘಟ್ಟ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ., ಏಳುಕೊಳ್ಳದ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಪು. ೩೪

೩೧. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ. ಎಸ್. ಕೆರೆಹೊನ್ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಇತರ ಲಾವಣಿಗಳು, ಪು.೮೩.

೩೨. ಅದೇ ಪು.೧೦೬.

೩೩. ಅದೇ, ಪು.೧೨೪.

೩೪. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು., ಕತ್ತಲ ದಾರಿ ದೂರ. ಪು.೧೭೪

೩೫. ಅದೇ, ಪು.೧೭೬-೧೭೭

೩೬. ಅದೇ, ಪು. ೧೭೮

೩೭. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ. ಎನ್., ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ, ಪುಟ: ೨೮, ೨೯.

* * * *

ಅಧ್ಯಾಯ: ಆರು

ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಘರ್ಷ : ಸ್ತ್ರೀ

೬.೧ ಮಹಿಳಾ ಆರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ನೆಲೆಗಳು

೬.೨ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನಾ ನಲೆ

೬.೩ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮಿತನದ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆ

೬.೪ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ವೈರುಧ್ಯದ ನೆಲೆಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ: ಆರು

ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಘರ್ಷ : ಸ್ತ್ರೀ

ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಿಂದೆ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿಯು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಿದ್ದಂತೆ ವರ್ಗ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ಕೂಡಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂಬಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಶ್ರೇಣಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಶ್ರೇಣಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚಜಾತಿಯೆನಿಸಿಕೊಂಡವರೇ ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲಾ ವಲಯದಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡು, ಕೆಳವರ್ಗಗಳನ್ನು ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗಗಳಾಗಿಯೇ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರ ಅಧೀನವಾಗಿರುವ ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಶೂದ್ರರು, ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರರು ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆಯರು ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಿತರಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಉಚ್ಚವರ್ಗದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಇವರು ಆರ್ಥಿಕ ಗುಲಾಮರಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು ಸನಾತನಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿದೆ.

ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರವೆಂಬುದೆ ಲಭ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಪುರುಷನಿಗಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ದುರ್ಬಲರನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಈ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯೇ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಂತಹ ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆ ಇರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಶೋಷಣೆಯು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಉತ್ಪಾದಕಳಾಗಿರುವಂತೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯ ಸಮಾಜವು ನೋಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಅವಳು ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತವಾದ ವಾತಾವರಣವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಮಾಜವು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಶ್ರಮಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿದಯೇ ಹೊರತು ಅನುಭೋಗಿಯಾಗಲು ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆಯರು ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಹೊಬರುವುದಕ್ಕೆ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಕಟ್ಟುಬದ್ಧತೆಗಳು ತಡೆಗೋಡೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಧೋರಣೆಗಳು ಮಹಿಳಾ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಿದ್ದು, ಇವುಗಳು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಹತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಅನರ್ಹಳು ಎಂದು ಹೇಳುವ

ಮನುವಾದಿಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನೆ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಈ ವಿಧಿನಿಷೇಧವು ಅವಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಂಧನಕ್ಕೀಡು ಮಾಡಿ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರವಾಗಿರುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಈ ಲಿಂಗ ಪ್ರೇರಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯ ದುಡಿಮೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಹಲವು ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಇತಿಮಿತಿಗಳೇ ಉತ್ಪಾದನಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಹಲವು ವರ್ಗಗಳಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕುಟುಂಬ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದುಡಿಮೆಯು ತೀರಾ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ವರೂಪದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆಯಾ ವಲಯಕ್ಕಷ್ಟೆ ಅವಳನ್ನು ನಿರ್ಧಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿದೆ. ಒಂದೆಡೆ ಗೃಹಿಣಿಯಾದವಳು ಕೌಟುಂಬಿಕ ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ಹೊರಬರುವಂತಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಟ್ಟಳೆ ಇದ್ದರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹೊರಗೆ ದುಡಿಯುವಂತಹ ಮಹಿಳೆಗೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅವಳ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳೇ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೆ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳೇ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುಟುಂಬದ ಆಚೆ ದೇವದಾಸಿಗಳು, ವ್ಯಭಿಚಾರಿಗಳೆಂದು ಗುರಿಯಾದವರು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಪರಿಸರದ ಹೊರತಾಗಿಯೇ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾಗೇ ಉಚ್ಚಜಾತಿ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಕೆಳಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವೆ ಆರ್ಥಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಉಚ್ಚಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವತಂತ್ರವು ಕೆಳಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಉಚ್ಚ ಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಕೆಳಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಬಹುತೇಕ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಳಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿನ ಪುರುಷರಿಗಿರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನವೂ ಇಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆಳಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯು ಗುಲಾಮನಿಗೆ ಗುಲಾಮಳಾಗಿಯೇ ಬದುಕುವ ವಾತಾವರಣವಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಆಧುನಿಕಯುಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗೃಹ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗೃಹಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಕ್ಷಿಪ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಆದಾಯ ತರುವಂತವುಗಳಾಗಿವೆ. ದಿನಬಳಕೆ ವಸ್ತುಗಳು, ಅಲಂಕಾರಿಕ ವಸ್ತುಗಳು, ಹೈನುಗಾರಿಕೆ, ಮತ್ತು ಪಶುಸಂಗೋಪನೆ ಇತ್ಯಾದಿಯಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಸನಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ತಮ್ಮನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಈ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ದೇಶದ ಬೃಹತ್ ಆದಾಯ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಇವುಗಳಿಂದ ತಿಳಿದಂತಹ ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು, ಗೃಹಕೈಗಾರಿಕೆಯ ಕಡೆ ಗಮನಹರಿಸಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವುದು ವಿಷಾಧಕರವಾಗಿದೆ. ಇದು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಮಹಿಳೆಯರು ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಿತರಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದಾರೆ..

ಹೆಣ್ಣು ಆಸ್ತಿ, ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ವಾರಸ್ತದಾರಳಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯು ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಯದಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗಿರುವಂತಹ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಪುರುಷನ ಪರವಾಗಿರುವ ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನಗಳಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು

ವಂಚಿತರನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಈ ಕಾರಣವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗಿಟ್ಟು ನೋಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅವಳು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದರ ಮೇಲೆಯೂ ಒಡೆತನ ಹೊಂದದಿರುವಾಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗಂಡನಮನೆಗೆ ತಳ್ಳುವ ಚಿತ್ರಣ ವಾಸ್ತವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷ ವಾರಸ್ದಾರಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೊರಗಿನವಳಂತೆ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಮಹಿಳಾ ಆರ್ಥಿಕಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಬಳಿಸುವ ತಂತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಒಡೆತನ, ಅಧಿಕಾರಗಳು ಪಿತೃಮೂಲದಿಂದ ಬಂದವುಗಳು. ಈ ಪಿತೃ ಪ್ರಧಾನತೆಯು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ, ದೌರ್ಜನ್ಯದಿಂದಲೇ ಅಸಹಾಯಕರನ್ನು ತನ್ನ ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಡಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಕೂಡಾ ಆಗಿದೆ. ಇವುಗಳ ಮನೋಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಿತ ಸ್ಥಿತಿಯು ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಈ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗದವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿದಿವೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ರಾಜಮಾತೆ' ಎಂದೇ ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುವ ಮನಸ್ಸುಗಳೇ ಕೆಲವೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಭಿಚಾರಣಿಯಾಗಿ ಕಂಡಿವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಉನ್ನತ ಸ್ಥಾನಮಾನವೇ ಆಗಿದ್ದಿದ್ದರೇ ಅದೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಧಿಕಾರಣಿ/ಪಟ್ಟದ ಮಹಿಷಿಯೆಂದು ಏಕೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲಾ? ಇದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಶೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕುತಂತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಮುಂದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾತೃತ್ವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿ ಪಿತೃತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪಿತೃತ್ವ ಸಿದ್ದಾಂತವೇ ನಂತರದ ಎಲ್ಲಾ ಮಹಿಳಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲವೂ ಪಿತೃತ್ವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆಯೇ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಕೌತುಕಗಳ ನಡುವೆ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ತನ್ನ ಒಡೆತನವನ್ನು ಬದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಪುರುಷನ ವಾರಸ್ಥದಾರನಿಲ್ಲದೆ ಇರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾದ ಘಟನೆಗಳು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎಂಬಂತಹ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

೬.೧ ಮಹಿಳಾ ಆರ್ಥಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ನೆಲೆಗಳು

ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಗೇಲ್ ಓಮ್‌ವೆಡ್ತ್ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತೆ "ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮಹಿಳೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಸುರಕ್ಷಿತಳಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಅವಳನ್ನು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮನೆಯ ಗೋಡೆಯೊಳಗೆ ಬಂದಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವಳು ಸಮಾಜದ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಸುಭದ್ರಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನಗರದ ಸಂಘಟಿತ ಕ್ಷೇತ್ರದೊಳಗಿರುವ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗ/ಕೆಳಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಪತ್ತು ಹೊಂದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಸಮಾಜದ ದರ್ಪದ ವಿರುದ್ಧ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲಳು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿ ಇವಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ತುತ್ತಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿಂಸೆಗಿಂತ ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಹಿಂಸೆ ಹೆಚ್ಚು ಘೋರವಾದದ್ದು ಅಥವಾ ನಿಗೂಢವಾದದ್ದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಸಾವು, ಹೆಣ್ಣು ಬ್ರೂಣ ಹತ್ಯೆ, ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕಾರಣದಿಂದ

ಶೋಷಣೆ ಮಾಡುವುದು ಈ ಹಿಂಸಾ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಎಂದು ಮದ್ಯಮ/ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮಹಿಳಾ ಹಿಂಸೆ ಕುರಿತು ತಾತ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದುವರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಮಹಿಳೆಯರು ಸ್ಥಾನಮಾನ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಶೋಷಣೆ ಹಿಂಸೆಗಳ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ, ಕೆಳಜಾತಿ, ಮೇಲ್ಜಾತಿ, ಮದ್ಯಮ ವರ್ಗದ ದುಡಿಮೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಹಿಂಸೆ, ಶೋಷಣೆಗಳು ವೈಭಿನ್ನತೆ ಪಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಗೇಲ್ ಓಮ್‌ವೇಡ್ತ್‌ಳೆ ಹೇಳುವಂತೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಮಹಿಳೆಯೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಮಹಿಳೆಗಿಂತ ತನ್ನ ಗಂಡನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾತಂತ್ರ ಪಡೆದಿರುತ್ತಾಳೆ. ಮನೆಯೊಳಗಿನ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವವಳಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಿಂಸೆಯಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಾದ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಓಮ್ ವೆಡ್ತ್ ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ".[೧]

ಡಾ. ಟಿ. ಚಂದ್ರಶೇಕರ್ ಅವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಆಚರಣೆಯು ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದ್ದು, ಧಾರ್ಮಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲದೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಆರಂಭವು ಪರಿಶಿಷ್ಟರ ನೆಲೆಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಪರಿಶಿಷ್ಟರ ಪದತಲದಿಂದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನಡೆಯಬೇಕು ಜೊತೆಗೆ ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧಿ ಆಯಾಮವನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತೊಡಕಾಗಿರುವ ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ಕೊರತೆ, ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯಿಂದ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ದುಡಿಮೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದೆ ಆಗಿದೆ. ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಶಿಷ್ಟರು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಗುತ್ತಿಗೆ ಹಿಡಿದಿರುವಂತೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ವಂಚಿತರಿಗೆ ನ್ಯಾಯ ಸಿಗದಂತಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡಿರುವ ಪರಿಶಿಷ್ಟರನ್ನು ಅಕ್ಷರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬರದಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಧನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪರಿಶಿಷ್ಟರು ಕೃಷಿ ಗಣಿಗಾರಿಕೆ, ಮೀನುಗಾರಿಕೆ, ಕಲ್ಲು ಒಡೆಯುವುದು ಈ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಬಡತನ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಇಂತಹ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣು ಸಂತಾನೋತ್ಪತ್ತಿ ದುಡಿಮೆ ಹಾಗೂ ಸಂಗೋಪನೆ ದುಡಿಮೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಹಾಗೂ ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಉತ್ಪಾದನಾ ದುಡಿಮೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಮನೆಯ ಒಳಗಿನ ಉತ್ಪಾದನಾ ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ವಿನಾಯಿತಿಯೇನೋ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಗೆ ಯಾವ ಸಂಭಾವನೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮನೆಯ ಹೊರಗಿನ ಉತ್ಪಾದನಾ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ನಿರ್ಧಿಷ್ಟತೆ ತುಂಬಾ ಸಡಿಲವಾಗಿದ್ದು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹಿಡಿತವಹಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಶಿಷ್ಟ ಮಹಿಳೆಯರಿಗಿರುವ ದುಡಿಮೆಯ ಒತ್ತಡ ಜಾಸ್ತಿ ಯಾಕೆಂದರೆ 'ಕೌಟುಂಬಿಕ ಒಡೆತನ'ದ ಸಂಗೋಪನಾ ದುಡಿಮೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದ್ದೆ ಇದೆ. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಕುಟುಂಬದ ಮಹಿಳಾ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು

ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಮುಖಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.

ಗೌರಮ್ಮ, ರಾಮವ್ವೆ ಇಬ್ಬರೂ ಸಹ ಮಾದೇವನ ವಕ್ಕಲಾಗುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲಾ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣವೂ ಇದೆ. ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಕುಲದೈವವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಚಹರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಮಠಸಂಸ್ಕೃತಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ತಳಸಮುಧಾಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯೂನ್ಯವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಕುಲಮೂಲವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೊಣೆ ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಳ್ಳುಬಾಕ ಮಠಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದಾಗುವ ಆಪಾಯದ ಅರಿವು ಅವರಿಗಿದೆ. ಈ ದ್ವಂದ್ವತೆಗಳನ್ನು ಮಲೆಮಾದಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಗೌರಮ್ಮ, ರಾಮವ್ವೆ ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯಂದಿರರು ಮೂಲತಃ ಮುಡುಕ್ತೊರೆ ಮಲ್ಲಯ್ಯ, ರಂಗನಾಥಸ್ವಾಮಿಯ ವಕ್ಕಲುಗಳು. ಇವರು ಮಾದಪ್ಪನ ವಕ್ಕಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾದಪ್ಪನ ಈ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಆರ್ಥಿಕಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಬಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶ ಇರುತ್ತದೆ. ಗೌರಮ್ಮ ಶ್ರೀಮಂತ ಮನೆತನದ ಸೊಸೆ. ಅವಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊನ್ನು ವೈಡುರ್ಯ, ಸಿರಿ ಸಂಪತ್ತು ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ಈ ಮನೆತನವನ್ನು ಒಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ತಾನು ಪ್ರಾಬಲ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದೆನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಅವರ ಮನೆ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಭಿಕ್ಷೆಗೆ ಮಾದೇವ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಗೌರಮ್ಮನನ್ನು ತನ್ನ ವಕ್ಕಲುತನಕ್ಕಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

"ಆಹ್ಹಾ ಅವ ಕೊಟ್ಟ ಅಕ್ಕದಸೀಟು
ಮುತ್ತು ರತ್ನವಾಗೋಗ್ಯೆತಲ್ಲ
ಎಂತೇ ಭಕ್ತಿವಂತುರಪ್ಪ ಇವರು
ಎಂತಾ ಸತ್ಯಶೀಲುರಿರಬಹುದು
ಇವುರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಂಡ್ತಾ ಬುಡಾಕ್ಕಾಕ್ಕಿಲ್ಲ ನಾನು
ಒಕ್ಲು ಮಾಡ್ಕೊನೇ ಬೇಕು
ನನ್ಗೆ ಒಕ್ಲಾಗಿ ಅಂದ್ರೆ ಇವರು ಜಗ್ಗೋರಲ್ಲ
ಇವುರ್ಮಂದೇವುರ್ನೆ ಸಾಯುಕ್ರನ ಮಾಡ್ಕೊಂಡು
ಇವುರ್ನ ಒಕ್ಲು ಪಡೀಬೇಕು
ಮುಡುಕ್ತೊರೆ ಮಲ್ಲಪ್ಪನೋರ್ಗೂವೆ
ಪಟ್ಟುದ ರಂಗಸ್ವಾಮಿಗೂವೆ ಇವ್ರು ಒಕ್ಲಾಗವ್ರೆ
ಅವ್ರ ಕೇಳಿ ಒಕ್ಲು ಪಡೀಬೇಕು ಅಂತಾರೆ ಮಾದೇವ
ನೋಡಿ ನಮ್ಮ ಶಿವನಾ"[1]

ಮೂಗಪ್ಪ ಮತ್ತು ರಾಮವ್ವೆ ದಂಪತಿಯ ಮನೆತನವೂ ಪಟ್ಟದ ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ವಕ್ಕಲುಗಳು. ಇವರು ಮಾದಪ್ಪನ ವಕ್ಕಲಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೇ ಶೈವ ಮತಸ್ಥ ಮುಡುಕ್ತೊರೆ ಮಲ್ಲಪ್ಪ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಮತಸ್ಥ ಪಟ್ಟದ ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ದೈವಗಳು ವಕ್ಕಲಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಏಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ತನ್ನ ವಕ್ಕಲಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಇವರ ಮನೆದೇವತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಇವರು ಮಾದಪ್ಪನ ಯಾವ ಕುತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಮಣಿಯುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಸೋಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ಮೇಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಹೇರಿಕೆಯನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಅಸಹನೆಯಿಂದಲೇ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೈವ ಮತ್ತು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕು ಇವೆರಡು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಬೆಸೆದಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೈವದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಮನೆತನಗಳು ಮಾದೇವನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾಳೆ ಹೊರತು, ಪುರುಷನನ್ನಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ದೈವಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಂತಹ ಮತ್ತು ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಭದ್ರಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ತ್ರೀ ಪಾತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ರಾಜಿಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಮವ್ವೆ ಮತ್ತು ಗೌರಮ್ಮರು ಮಾತ್ರ ಈ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಕುತಂತ್ರವನ್ನು ಬಹಳ ನೇರವಾಗಿಯೇ ಖಂಡಿಸುವುದು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

೬.೨ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನಾ ನಲೆ

ಪಶುಪಾಲನೆ ಕಾಯಕ ಮಾಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಹಿಳೆಯ ಬದುಕು ಹೋರಾಟಮಯವಾಗಿದ್ದು, ರೈತಾಪಿ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ರೈತಾಪಿ ಮಹಿಳೆಗಿಂತ ಪಶುಪಾಲನೆ ಮಹಿಳೆಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಮತ್ತು ಅವಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವು ವೈರುಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೂಲವಾಗಿ ಮಾತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯುಳ್ಳ ಪಶುಪಾಲಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ತರುವಾಯ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಪಶುಪಾಲಕ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತೃತ್ವ ಅಂಶಗಳಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರಲ್ಲಿ ಗಂಗೆಯು ಮಾತೃದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಹಾಲು, ನೀರನ್ನು ಪವಿತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿದಿರುವ ಇವರಲ್ಲಿ 'ಹಾಲು-ನೀರು ಮೀಸಲು' ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಜೆನಿಗೆ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಮಾತೃಮೂಲ ಆಚರಣೆಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ಜೆನಿಗೆ ಪದ್ಧತಿಯು ಮಾತೃಮೂಲವನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಪಶುಪಾಲನೆಯಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಹಾಲು, ಮೊಸರು, ತುಪ್ಪ, ಮಾಂಸ, ತುಪ್ಪಳ, ಕಂಬಳಿ ಇವುಗಳು ಉದ್ದಿಮೆಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆದಿವೆ. ಈ ಉದ್ದಿಮೆಗಳು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ವೃತ್ತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಇವು ಪಶುಪಾಲನೆಯಲ್ಲಿ ಉಪವೃತ್ತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಕುರಿಗಳ ತುಪ್ಪಟದಿಂದ ಕಂಬಳಿ, ದುಪ್ಪಟ, ನಾರು, ಅಗ್ಗ ಹೀಗೆ ಅನೇಕ

ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ದಿನ ಬಳಕೆಗೆಗೆ ಅಗತ್ಯವೆನಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆಗೆ ಸಹಕಾರಿ ಆಗಿತು. ಇಂತಹ ಉದ್ದಿಮೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯರಿಂದಲೇ ಮಾದಲಾಗಿತು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಈ ದಿಸೆಯೊಳಗೆ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಹೆಣ್ಣು ಸ್ವಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಪಶುಪಾಲಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಸ್ತ್ರೀವಾದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ದನಿಯಾಗಬಲ್ಲರು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಮಹಿಳೆಯರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಾಹುಳ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ವಿರಳವೆಂದೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಇತ್ತೀಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಗರ, ಪಟ್ಟಣ ಕಾರ್ಮಿಕ, ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಂವೇದನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರ ಆಶೋತ್ತರಗಳು ಏನೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವಿಫಲವಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ.

ರೈತಾಪಿವರ್ಗಗಳ ಮಹಿಳೆಯರು ತಮ್ಮನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಇವರು ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಏಕೆ ದಾರಿದ್ರ್ಯತನ ಅನುಭವಿಸುತಿದ್ದಾಳೆ? ಹಾಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಆಕೆಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ತಾರತಮ್ಯ ಆಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ತಾರತಮ್ಯದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುತ್ತಿರುವಳು? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು 'ಸ್ತ್ರೀ' ಸಾಮಾಜಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಬೇಕಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೈತಾಪಿ ವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ರೈತಾಪಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಾತೃಮೂಲ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇರುವಾಗ ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಕಠಿಣ ಪರಿಶ್ರಮದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ನಿರಂತರ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸಂಗೋಪನಾ ಕೆಲಸಗಳಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಉಳುಮೆ, ವಕ್ಕಲುತನ, ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಅಡಿಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗಿತು. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತಾಳೆ. ಭಿತ್ತುವುದು, ಕೊಯ್ಯುವುದು, ವಕ್ಕುವುದು, ದಾನ್ಯಗಳ ರಾಶಿ, ದಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಹಿಟ್ಟು ಮಾಡಿ ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವವರೆಗೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಶ್ರಮವೇ ಇಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈಗಿದ್ದರೂ ಹಗಲಿರುಳು ಹೆಣ್ಣು ಶ್ರಮಿಸಿದರೂ ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಗಂಡನನ್ನೆ ಆಶ್ರಯಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಅವಲಂಬನೆ ಬದುಕಿನಿಂದ ಮುಕ್ತಳಾಗಲು ರೈತಾಪಿವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪರ್ಯಾಯವೆಂಬಂತಹ ಉಪವೃತ್ತಿಗಳ ಶೋಧನೆಗೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇವು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸುವುದಲ್ಲದೆ, ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಬದುಕಿನತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತವೆ. ಇವು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಆದಾಯದ ಮೂಲಗಳಾಗಿವೆ. ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನಿಲ್ಲ. ಹೂ ತೋಟ. ತರಕಾರಿ ಬೆಳೆ, ಪಶುಗಳ ಸಾಕಾಣಿಕೆ(ಕುರಿ, ಕೋಳೀ) ಕುಶಲಕಾರಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಇವು ಸ್ತ್ರೀಯರ ಆಧಾಯದ ಮೂಲಗಳು. ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯದ ಉತ್ಪಾದನೆಯಿಂದ ಸಿಗದ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಇತರೆ ಉಪವೃತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ತೊಡಗಿಸಿಗೊಳ್ಳಲು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕುಟುಂಬ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡುವವಳು ಮಹಿಳೆಯೇ ಆಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬುರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು

ಮಹಿಳೆ ತಾನು ದುಡಿದ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಎಲ್ಲಿ, ಯಾರಿಗೆ ವ್ಯಯಮಾಡುತ್ತಾಳೆ? ಹೆಣ್ಣು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸಬಲೀಕರಣವಾದರೂ ಕೂಡಾ ಅವಳಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂಬುದಿಲ್ಲ, ತಾನು ದುಡಿದ ಹಣವನ್ನು ಇಂತಹದಕ್ಕೆ ಖರ್ಚು ಮಾಡಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿಯಮದಂತಯೇ ಅವಳ ಸಂಪಾದನೆಯು ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅವಳ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸ್ವತಂತ್ರವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ.

"ಕಾಕೆ ಕಣ್ಣಿನ ಬತ್ತ ಗೋಪಿಚಂದನದೊನಕೆ
ಕೈಯಲ್ಲ ಹೆಟ್ಟಿ ಹುಗಳೆದ್ದಿ ಕೆಂಪಾಗಿ
ಮೈಯಲ್ಲ ಬೆವರು ನೀರಾದೋ"[೩]

ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬಂಧನದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಗಾಣಕ್ಕೆ ಊಡಿದ ಎತ್ತಿನಂತೆ ದುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇಡೀ ಜೀವಮಾನ ತುಂಬೆಲ್ಲಾ ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಪುರುಷನಿಗಾಗಿ ವ್ಯಹಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯು ಅವಳನ್ನು ಅಪಾಯಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿಸಿದೆ. ಮಹಿಳೆ ಸಸಿ ನಾಟಿಯಿಂದ ಇಡಿದು ಅಡುಗೆ ಮಾಡಿ ಬಡಿಸುವವರೆಗೂ 'ಕೈಯಲ್ಲ ಹೆಟ್ಟಿ ಹುಗಳೆದ್ದಿ ಕೆಂಪಾಗಿ, ಮೈಯಲ್ಲ ಬೆವರು ನೀರಾದೋ' ಎಂಬ ಪದ್ಯದ ಸಾಲು ಹೇಳುವಂತೆ ಅವಳ ಬದುಕು ಪುರುಷನಿಗಾಗಿ ಸವೆದಿದೆ. ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ.

ಕಾಕೆ ಕಣ್ಣಿನ ಬತ್ತ ಗೋಪನಂದನದೊನಕೆ
ಅದ ಕಂಡೇ ನನಗೆ ಜೊರ ಬಂತು
ಬಿಸಿ ಬಿಸಿ ಕೋಳಿಂಗೆ ಬಸಳೆ ಸೊಪ್ಪಿನ ಸಾರು
ಅದ ಉಂಡೇ ನನಗೆ ಜೊರ ಬಿಡ್ತು"[೪]

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ತೋರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು, ಗಂಡ ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ, ಅವಳ ಯೋಗಕ್ಷೇಮ ಅರೋಗ್ಯದ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಸಾರ ಮಾನೋಭಾವನೆಯುಳ್ಳವ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಅವಳನ್ನು ಹೊರಗಿನವಳಂತೆ, ಸೇವಕಿಯೆಂತೆ, ವಸ್ತುವೆಂಬಂತೆ ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿ ಪುರುಷನದಾಗಿದೆ. 'ಬಿಸಿ ಬಿಸಿ ಕೋಳಿಂಗೆ ಬಸಳೆ ಸೊಪ್ಪಿನ ಸಾರು, ಅದ ಉಂಡೇ ನನಗೆ ಜೊರ ಬಿಡ್ತು' ತನಗೊದಗಿದ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಪರಿಹಾರ ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ನೋವಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಗಂಡನ/ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿದ್ದಾಳೆ.

"ಒನಕೆಯ ನೆಗ್ಗಿ ನೆಗ್ಗಿ ಮಣಿಗಂಟು ನೋವಾಯ್ತು
ದನಿಯೆತ್ತಿ ನೋವ ಮರೆತಿದ್ದೆ ಮತ್ತೆನಗೆ
ಮನಿಕೊಂಬಾಗೆಲ್ಲ ಮೈನೋವು"[೫]

ಬತ್ತ ಕುಟ್ಟುವುದರಿಂದಾಗುವ ನೋವು ಅರೆಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಾರಬಹುದು, ಬತಗೆಟ್ಟ ಈ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯ, ವಂಚನೆಗಳಿಂದಾಗುವ ಶೋಷಣೆಯು ಕೊನೆಯಾಗಿಲ್ಲ.

ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಇದು ದೇಹಕ್ಕಾದ ನೋವಲ್ಲ ಬದುಕಿಗಾದ ನೋವು. ಅವಳ ಮನದಾಳದ ನೋವಿನ ತೇವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವಳಿಗೆ ಶೋಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅವಳ ಅಕ್ರೋಶದ ತೀರ್ವತೆಯು ಕಡಿಮೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ 'ಮನಿಕೊಂಬಾಗೆಲ್ಲ ಮೈನೋವು' ನೋವಿನ ಬಾಧೆಯು ಕಡಿಮೆ ಆಗುವುದಲ್ಲ, ಇದು ನಿರಂತರ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

"ಕುಟ್ಟಲಾರದ ಕುಸುಬಿ ಬೀಸಲಾರದ ಬೆಡಗಿ
ಅಟ್ಟುಣಲಾರ್ದ ಅರೆಬೆಡಗಿ ನೀನೀಗ
ಬಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟೇನೊ ತಿಂದುಣ್ಣು"[೬]

ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ವಿರೋಧವನ್ನು ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸುವಂತೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸೋಮಾರಿ ಮಹಿಳೆ ಮತ್ತು ಹಠವಾದಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಪರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ಥಾನಮಾನವಿಲ್ಲ. ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಬದುಕಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಯೇ ಬೇರೆ ತೆರನಾದುದು. ಇಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಶಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಇಲ್ಲಿನ ಗರತಿಯು, ಸೋಮಾರಿತನದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕನ್ನೇ ಪರಕೀಯಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅಂಗಲಾಚಿ ಬೇಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ ಸೋಮಾರಿತನದಿಂದ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ದಾರಿಯಾಗುವುದು ಎನ್ನುವ ಧನಿಯು ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಮುಂಡಿ ಕುಟ್ಟಿದ ಅಕ್ಕಿ ತುಂಡುತುಂಡಾತದು
ಮುಂಡಿಯ ಅಬ್ಬೆ ಚೋಮಕ್ಕು ಕುಟ್ಟಲು
ದುಂಡುಮಲ್ಲಿಗೆ ಮುಗುಳಂತೆ

ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೇಲಿರುವ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬತ್ತ ಕುಟ್ಟುವ ಹೆಂಗಸರೂ ಕೈಗುಣವುಳ್ಳವರಾಗಿ ಇರಬೇಕೆಂಬುದರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ದೃಷ್ಟಿ. ಕೈಗುಣವಿಲ್ಲದವರು ಕುಟ್ಟಿದ ಅಕ್ಕಿ ನುಚ್ಚುನುಚ್ಚು ಆಗುವುದು. ಕೈಗುಣವುಳ್ಳ ಹೆಂಗಸರು ಕುಟ್ಟಿದರೆ ನುಚ್ಚಾಗದು ಎಂಬ ಮೌಢ್ಯತೆಯುಳ್ಳ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಧೋರಣೆಗಳು ದುಡಿದು ತಿನ್ನುವ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕುವ ತಂತ್ರವಾಗಿದೆ. ಅವಳ ಶ್ರಮದಾಯಕ ವೃತ್ತಿ ಮೇಲೆ ಮೌಢ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಭಿತ್ತಿ, ಅವಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ತಡೆದು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಗೊಳಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಮದ್ಯೆ ಒಡಕನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ ತಂತ್ರದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರಮ ಹಂಚಿಕೆಯ ತಾರತಮ್ಯವು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನುಭವಿ-ಅನಾನುಭವಿ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೋಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವಂತಹದ್ದಾಗಿದೆ.

ಕಾಕೆ ಕಣ್ಣಿನ ಬತ್ತ ಗೋಪಿಚಂದನದೊನಕೆ
ನಾ ತೊಳ್ಳೊ ಬತ್ತ ನನದಲ್ಲ ಬೀಯಗರೆ
ಹೊತ್ತಿರುವಾಗ್ಸೊಳೆಯ ದಾಟಿರಿ"[೭]

ಈ ಪದ್ಯವು ಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಾದ ಮಹಿಳೆಯರ ಬದುಕಿನ ಬವಣೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ವಸ್ತುವಿನ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಒಡೆತನವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವ ಶ್ರಮಿಕಳು ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ದುಡಿಮೆಯ ಪ್ರತಿಫಲವು ಆಕೆಯ ಒಡೆಯನಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹಗಲಿರುಳು ವೇತನ ರಹಿತವಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಈ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಹೆಣ್ಣಿನ ಆರ್ಥಿಕ್ಕೆ ದಾರಿದ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲವೆಂತಲೂ ಹೇಳಬಹುದು.

"ರಾಗಿ ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲೆ ಗೋಧಿ ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲೆ
ಪಾತಾಳಂಕಣದ ಪತಿಕಲ್ಲೆ – ಪಚ್ಚೆಕಲ್ಲೆ
ಎನ್ನ ಬೈದವರ – ಎದೆಗಲ್ಲೆ"[೮]

ಬೀಸುವ ಕಲ್ಲಿಗೆ ಪತಿಕಲ್ಲೆ– ಗಂಡುಕಲ್ಲೆ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾ ತನ್ನ ಕಾಯಕದ ಮೂಲಕ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕಿದ್ದಾಳೆ. ತನ್ನನ್ನು ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ, ನಿಂದನೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡಿರುವ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲಿನ ಪ್ರತಿಕಾರಕ್ಕೆ ರಾಗಿಯ ಕಲ್ಲನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಅಸ್ತ್ರವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಆಕ್ರೋಶದ ನುಡಿಯು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡುವ ದಿಟ್ಟ ಉತ್ತರವೆಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಉತ್ಪಾದನಾ ನೆಲೆ

ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬವೇ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸೆರೆಮನೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಜೀವಮಾನ ಪರ್ಯಂತವಾಗಿ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಗುಲಾಮಳಾಗಿರುವ ಮಹಿಳೆಗೆ ದುಡಿಮೆ ಅಗತ್ಯವಾದುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟಾಜ್ಞೆಗಳಿಲ್ಲ. ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯದಿಂದ ಸೇವಕ–ಮಾಲೀಕರ ನಡುವಿನ ಅಂತರವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ತಾರತಮ್ಯವೇ ಹೆಣ್ಣು ಗುಲಾಮಳಾಗಿರುವುದಕ್ಕೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಹೊಲ, ಗದ್ದೆ, ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗಂಡಂದಿರನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹೆಂಡತಿ ದುಡಿದು ತರುವ ಹಣದಿಂದಲೇ ಗಂಡ ಕುಡಿದು ವಿನಃಕಾರಣವಾಗಿ ದೌರ್ಜನ್ಯವೆಸಗುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಗಂಡಿಗಿಲ್ಲದ ಕುಟುಂಬದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣಿನ ಹೆಗಲಗೇರಿಸಿರುವುದರ ಹಿಂದೆ ಸೋಮಾರಿ ಗಂಡಿನ ಪರವಾಗಿ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಇವೊತ್ತಿಗೂ ಜೀವಂತಿಕೆಯಲ್ಲಿವೆ.

ಇಂತಹ ಪುರುಷನ ಭೋಗ ಜೀವನ ವಿಲಾಸದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಗುಲಾಮಿತನವು ಹಲವು ಆಯಾಮಗಳನ್ನು

ಬಿಚ್ಚಿಡುತ್ತದೆ. ಅದೂ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಇನ್ನಿತರೆಯಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಾಮಾನತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬಹಳಕಾಲದವರೆಗೂ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಿತಳಾಗಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರಕ್ಕಾಗಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಹಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿಯೂ ತಾನು ಬದುಕುವ ಆತ್ಮಸ್ಥೈರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಛಲದಿಂದ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಬದುಕನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಅಸ್ಥಿತ್ವ ಹೊಂದಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲದಿಂದ ಗೃಹ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಂತಹ ಚಟುವಂಟಿಕೆಗಳ ಶೋಧಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಇಂದೂ ದೇಶಕ್ಕೆ ಗೃಹಕೈಕಾರಿಕೆಗಳಿಂದಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಆದಾಯವೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಹಿಳೆ ಗೃಹ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಸ್ವತಃ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಿಡುವಿನ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕೌದಿ, ಪುಟ್ಟಿ, ಟೈಲಾರಿಂಗ್, ತಿಂಡಿ–ತಿನಿಸುಗಳು, ಪಾನಿಯಾಗಳು ಹೀಗೆ ಕುಸುರಿ ಕೆಲಸಗಳು ಮತ್ತು ಕರಕುಶಲ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳಂತಹ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಈ ತರಹದ ದಿನೋಪಯೋಗಿ ವಸ್ತುಗಳ ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಭಾಗಿಯಾಗಿದ್ದು, ಅವಳು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ದಿನೋಪಯೋಗಿ ವಸ್ತುಗಳು ಮೂಲಭೂತ ಸೌಕರ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಉತ್ಪಾದಿತ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೇಡಿಕೆ ಸಿಕ್ಕಿತು. ಆದರೆ ಪರ್ಯಾಯ ಬದುಕಿನ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಾಗಲೂ ಸಹ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲುದಾರಿಕೆಯಿಂದ ಹೊರಗುಳಿದು ನಿರಂತರ ಕಷ್ಟಪಡುವವಳು ಮಹಿಳೆಯೇ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶ್ರಮದ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸೋನು ಪುರುಷ ಮಾತ್ರ. ಇದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ಏನೇ ಪರ್ಯಾಯ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೂ ಸಹ ಪುರುಷನ ಗುಲಾಮಳಾಗಿಯೇ ಬದುಕಬೇಕೆನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯದ್ದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗುಲಾಮಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವ ಮನೋಭಾವನೆಯ ವಿರೋಧ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪುರುಷ ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಒಂದು ಸರಕೆಂಬಂತೆ ಕಾಣುತ್ತ ಬರುತ್ತಿದ್ದಾನೆ.

ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವವು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು ಮಡದಿಯರನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಎಂದರ್ಥ. ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಕಾರಣಗಳು ಇವೆ. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲವೆಂದು ತಿಳಿಲಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡು ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗುಲಾಮಳನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವುದು. ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಆಚರಣೆ ಜಮೀನ್ದಾರ ಮತ್ತು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆಂಬಂತೆ ಜನಪದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಜಮೀನ್ದಾರ ಕುಟುಂಬಗಳು ಮೊದಲಿಗೆ ಕೃಷಿಗೆ ಅವಲಂಭಿತವು. ಜೊತೆಗೆ ಜಮೀನು ಅಧಿಕವಿದ್ದಷ್ಟು ದುಡಿಯುವವರ ಸಂಖ್ಯೆಯು ಅಧಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ಉಗಮಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತಾ, ಮುಂದೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ದುಡಿಯಲು ತೊಡಗುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ದುಡಿಮೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವೂ ಹರಡಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಣೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರುವಂತೆ

ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮನೆಯ ಹೊರಗೆ, ಮನೆಯ ಒಳಗೆ, ಹೆಣ್ಣನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯು ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಅವಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚುಹೆಚ್ಚು ತನ್ನ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಯಿಂದಲೇ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಒಬ್ಬಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹಿತ, ಮತ್ತೊಬ್ಬಳನ್ನು ಬಯಸುವುದು ಕೇವಲ ಭೋಗಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲದೆ, ಅವಳನ್ನು ತನಗಾಗಿ ಪುಕ್ಕಟ್ಟೆ, ಚಾಕರಿಯಾಗಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗಂಡಿನ ಆಲೋಚನೆಯೂ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ವರದಕ್ಷಣೆಯಂತಹ ಆರ್ಥಿಕ ಲಾಭಾಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಟೆಗಾಗಿ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಶೋಷಣೆಯು ನಿಲುಗಡೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವರದಕ್ಷಣೆ ಆಚರಣೆಯು ಬಹುತೇಕ ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗಗಳಿಗಿಂತ ನಗರವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಬಹುಪಿತ್ನಿತ್ವ ಆಚರಣೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಮಹಿಳೆಯರಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಬಡಕುಟುಂಬದವರು. ಕಡುಬಡತನ, ಹೊಟ್ಟೆ-ಬಟ್ಟೆಗೂ ಗತಿ ಇಲ್ಲದಂತಹ ಕುಟುಂಬಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಧನಿಕರಿಗೆ ವಿವಾಹದ ಮೂಲಕ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜಮೀನ್ದಾರ ಕುಟುಂಬಗಳು ಇಂತಹ ಬಡಕುಟುಂಬಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಲಾಭವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಎಷ್ಟೋ ಪ್ರಕರಣಗಳು ಅನಾದಿಯಿಂದಲೂ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಒಬ್ಬಳು ಹೊಲದಲ್ಲಿ ದುಡಿದರೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬಳು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಸರಸ ಸಲ್ಲಾಪಕ್ಕೊಬ್ಬಳನ್ನು ನಿಯಮಿಸಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೀಗೆ ಬೆಲೆವೆಣ್ಣುಗಳಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದೆ.

ಬೃಹತ್ತಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತೆಂದು ಕಂಡುಬರುವ ಮಾತೃನೆಲೆಯ ಮೇಲೆ ಪಿತೃತ್ವ ವರ್ಗದ ದಾಳಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಡಿ.ಡಿ.ಕೋಸಂಬಿಯವರು ಹೇಳುವಾಗೆ 'ಪಶುಪಾಲನೆ ಆರಂಭಗೊಂಡು ಪುರುಷರ ಕೈಗೆ ಪಶುಸಂಪತ್ತು ಸೇರಿ ಪಿತೃಸ್ವಾಮ್ಯ ಸಮಾಜ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ತರುವಾಯ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳು ಬಂದಿದ್ದು. ಅಲ್ಲದೆ ಆವರೆಗಿನ ದೇವತೆಯನ್ನು ಈ ಹೊಸ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಂಡಿರನ್ನಾಗಿ ಕೂಡ ಮಾಡಲಾಗಿತು. ಮಾತೃದೇವತೆಗಳ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳ ಹುಟ್ಟು, ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ತ್ರೀ ಅಧೀನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ತನ್ನ ವಶಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಹುನ್ನಾರವನ್ನು ಪಿತೃತ್ವ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದಿದೆ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳನ್ನು ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳ ಹೆಂಡತಿಯರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತು ಪುರುಷನ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಸಬಹುದು ಎನ್ನುವ ತಂತ್ರವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪಶುಪಾಲನೆ ಹಂತವು ಮನುಷ್ಯನ ವಲಸೆ ಜೀವನವನ್ನು ತಡೆದು, ಒಂದು ಕಡೆ ನೆಲೆನಿಂತಾಗ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯೆನ್ನುವಂತಹದ್ದು ಆರಂಭವಾಗಿತು. ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಮಾಗಮದ ಸ್ವರೂಪದ ಮದುವೆಯೊಂದು ಕಟ್ಟಳೆಯಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಾಗ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಈ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಬಲಿದಾನ ಮಾಡಲಾಗಿತು. ಇಲ್ಲಿಂದಲೇ ಅವಳ ಎಲ್ಲಾ ರಂಗದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ತನ್ನ ವಶಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಪುರುಷ ದೈವಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಪುರುಷ ದೈವಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಆರ್ಯ ಪಶುಪಾಲಕರು ಕೃಷಿಯನ್ನು ಅವಲಂಭಿಸಿರುವ ತಳಸಮುದಾಯದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ಸದಾ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರು ಕೃಷಿಕರನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲ ಮನೋಭಾವನೆಯಿಂದ ಕೃಷಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಬಹುಬೇಗ ಪಾರುಪತ್ಯವಹಿಸಿದರು.

ಇಂತಹ ಆರ್ಯ ಪಶುಪಾಲಕರ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ತಳಸಮುದಾಯಗಳು ಮೂಲತಃ ಮಾತೃ(ಅವ್ವ)ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸರಿಯಲಿಲ್ಲ. ಕೃಷಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡೇ ಬದುಕು ಸಾಗಿದವು. ಈ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯು ಇಂದಿಗೂ ರೂಢಿಗತವಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವೆನ್ನುವಂತೆ ಮಾರಮ್ಮನ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ 'ಭಂಡಾರ ಆಡುವುದು' 'ಕುಂಭಪೂಜೆ' ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತುಂಬು ಗರ್ಭಿಣಿ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ಭಿತ್ತನೆಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಬಲಿ ಕೊಡುವಂತಹ ಆಚರಣೆ ರೂಡಿಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಭೂಮಿಪೂಜೆ, ಚರಗ ಚೆಲ್ಲುವುದು, ಹಾಗೂ ಧಾನ್ಯಗಳ ರಾಶಿಪೂಜೆ ಮಾಡುವವರು ದಲಿತ ಸಮುದಾಯದ ಹೊಲೆಮಾದಿಗರೇ ಆಚರಿಸುವಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ದಲಿತ ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೬.೩ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮಿತನದ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ಆಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಗಿರಬಹುದು. ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ತನ್ನ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಶಕ್ತಿ. ಇದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರುವ ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದೆ ಎಂದ ಮೇಲೆ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗವೆನ್ನುವ ಸಮುದಾಯಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಇವು ಈ ಆಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವ ವರ್ಗಗಳ ಅಧೀನತೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಅಧೀನ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಸಮಾಜವು ಸಮಾನತೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ತಾರಮ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳು ಯಾರನ್ನು ಗುಲಾಮರಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುತ್ತವೆಯೋ ಆ ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಮನಬಂದಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಇಂತಹ ಅಸಹಾಯಕ ವರ್ಗಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪರಕೀಯವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತವೆ. ಇದೆ ತರಹದ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮಹಿಳಾ ಸಮಾಜವು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯು ಪುರುಷನಿಗೆ ಗುಲಾಮಳಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಲಾಮಿತನವು ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಮೊದಲ್ಗೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿತು. ಇದರಿಂದ ಅವಳ ಶೋಷಣೆಗಳು ಕೂಡ ವಿಸ್ತೃತಗೊಂಡವು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಭಿನ್ನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿರುತ್ತವೆ. . 'ಗೃಹಕೂಲಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು' ಆಗಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಜಿಡಿಗಾಸಿಗಾಗಿ, ಒಪ್ಪತ್ತಿನ ತುತ್ತಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು

ಸಂಪ್ರದಾಯ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಕೆಲವೊಂದು ವೇಳೆ ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಯು ಅನ್ನದ ಭಾಗವಾದಾಗ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು 'ಬೆಲೆವೆಣ್ಣು'ಗಳಾಗಿಯೇ ಕಾಣುಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ "ಕೂಲಿ ಗುಲಾಮಗಿರಿ ಇರುವವರೆಗೂ ವೇಶ್ಯಾವೃತ್ತಿಯೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಇರುವುದು. ಮಾನವ ಸಮಾಜಗಳ ಇತಿಹಾಸದಾದ್ಯಂತ ಎಲ್ಲ ಮರ್ದಿತ ಹಾಗೂ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳೂ ಯಾವತ್ತೂ ತಮ್ಮ ಪೀಡಕರಿಗೆ ಮೊದಲು ತಮ್ಮ ಕೂಲಿರಹಿತ ಶ್ರಮವನ್ನು ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು 'ಧಣಿಗಳಿಗೆ' ಬೆಲೆವೆಣ್ಣುಗಳಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ಬಲತ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾಗಿಯೇ ಇದ್ದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿವೆ"[೯] ಪುರುಷ ನಿರಂಕುಶಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುವ ಮಹಿಳೆಯು ಕೂಲಿ ರಹಿತ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ಇದೊಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಗುಲಾಮ ಪದ್ಧತಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು.

"ಮಹಿಳೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಂಗಸರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಡುವುದೂ, ಆರ್ಥಿಕ ಅವಕಾಶಗಳ ಉಪಯೋಗ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಅವಳು ಮನೆಯಾಚೆ ಕಾಲಿಡಲು ಬಿಡದಿರುವುದು, ಹಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಫಲಕಾರಿಯಲ್ಲದ ಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ತೊಡಗಿಸುವುದೇ ಇವೇ ಆ ಉದ್ದೇಶಗಳಾಗಿರಬಹುದು."[೧೦] ಆರ್ಥಿಕ ಲಾಭದಾಯಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಅವಕಾಶಗಳು ಅಧಿಕಾರಯುತ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪ್ರವೇಶವಾದಂತೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಗೃಹ ಕಾರ್ಮಿಕರಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ ಹೊರತು ಅವರು ಆರ್ಥಿಕ ನಿರಂಕುಶಮತಿಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎಲ್ಲ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಎಸಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು 'ತ್ಯಾಗಮಯಿ'ಯೆಂದು ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ಚಿತ್ರಿಸಿದೆ. ಮಾನ-ಪ್ರಾಣದ ಅಂಗನ್ನು ತೊರೆದು ಇಡೀ ಜೀವನವನ್ನೆ ಪುರುಷನಿಗಾಗಿ ಬಲಿದಾನ ಮಾಡುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲ ಆರ್ಥಿಕ ನಿರಂಕುಶಕ್ಕೆ ಅಧೀನರಾದವರೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗಾಗಿ ಪುರುಷ ರೂಪಿತವಾದ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವವರು ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರು.

ಬೇವಿನಹಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ

ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯರ ಪರವಾಗಿ ಧನಿಯೆತ್ತಿದ ಬಸವಣ್ಣನವರು ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಗುಲಾಮಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಿತ್ತಾಕಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಶಯದೊಂದಿಗೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಕನಸಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಜೀವಿತಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೇ ದುಡಿದರು. ಬಸವಣ್ಣರ ಬದುಕಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾಳಜಿಯು ಜೀವಪರವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ಜನಪರವಾಗಿತ್ತು. ಜನಪದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬಹಳ ಹತ್ತಿರದಿಂದಲೇ ಕಂಡವರಾಗಿದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಭುತ್ವವೆಂದರೆ ಜನಮುಖಿಯಾಗಿರುವುದು. ರಾಜನಾದವನು ಜನರ ಪೋಷಕನಾಗಬೇಕೆ ಹೊರತು ಪೀಡಕನಾಗಬಾರದು. ಈ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಜನರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳು ಆಗಿದ್ದರಿಂದ ಜನರ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಬಯಸಬೇಕೆ ವಿನಃ ಪ್ರಭುವಿನ ಇಚ್ಛೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿರಬಾರದು. ಇಂತಹ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಆಶಯಗಳು ಅಂದಿನ

ಸಮಾಜದಲ್ಲಿದ್ದಂತಹ ಗುಲಾಮ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅಲುಗಾಡಿಸಿದವು. ಈ ರೀತಿಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಒಂದು ಬಸವ ಚಳುವಳಿಯು ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯವು ಸಾಕ್ಷಿ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನ ತರುವಾಯ ವೈದಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳಿಂದ ಶರಣ ಚಳುವಳಿಯು ತನ್ನ ಮೂಲ ದೋರಣೆಯನ್ನು ಬಹಳ ನಯವಾಗಿ ತಿರುಚಿಕೊಂಡಿತು. ಬಸವತತ್ವಕ್ಕೆ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಮೌಢ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯಲಾಯಿತು. ಈ ಒಂದು ತಂತ್ರವು ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಶಿವಶರಣರನ್ನು ಮತ್ತೆ ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಗುರಿ ಮಾಡಿದಲ್ಲದೆ, ಅವುಗಳ ಮೂಲಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ವಾಪಾಸಾಗದಂತಹ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಸವೋತ್ತರ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಂದಂತಹ ಮಲೆಮಾದಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯವರು ಮೂಲತಃ ತಳಸಮುದಾಯಗಳಿಂದ ಬಂದಂತಹ ಶಿವಶರಣರು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ತಮ್ಮ ಮೂಲ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಶಿವಶರಣರು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಥಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಹುಡುಕಾಟ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ನೇತೃತ್ವವಹಿಸಿದ ಶಿವಶರಣ ಮಲೆಮಾದಪ್ಪ, ಇನ್ನಿತರ ಶರಣರು ಮತಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ರೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇದರೊಂದಿಗೆ ತಳಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮಠಗಳ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಸುವಂತಹ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

ಮಲೆಮಾದೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನತೆ ಕಂಡುಬಂದರೂ ಸಹ ಮಾತೃ ನೆಲೆಯಾಗಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ತಳಮೂಲವಾಗಿರುವ ಸ್ತ್ರೀಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಗಳೆಲ್ಲಾ ಮಠೀಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತಿದ್ದು, ಆ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಭಂಜನೆಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ವಿಕೃತಗೊಳಿಸುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತೃತ್ವ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿರುವ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳು ಪಿತೃಮೂಲ ಕುಟುಂಬಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿರುವುದು ಅಲ್ಲದೆ, ಈ ಮಾತೃ ನೆಲೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಅಧೀನತೆವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರವು ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಹುತೇಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಮತ್ತು ಸೆಣಸಾಡುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಈ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವವಳು ಜನಪದ ಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಮಲೆಮಾದಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಹುತೇಕ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆ ಮತ್ತು ಮಠ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಬೇವುನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ, ದುಂಡಮ್ಮ, ಗೌರಮ್ಮ, ರಾಮವ್ವೆ, ದುರ್ಗದ ಮಲ್ಲಮ್ಮ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳಾದ ಮೂಕಳ್ಳಿ ಮಾರಮ್ಮ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಡು ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ಮಹಿಳಾ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳು ತುಂಬಾ ಗಟ್ಟಿತನವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಕಾವ್ಯದ ತುಂಬೆಲ್ಲಾ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಮಹಿಳಾ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವು ತಣ್ಣಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಸದಾ ತೀವ್ರತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಬತ್ತದೆ,

ಜಿನುಗುವ ಚಿಲುಮೆಯಂತೆ ಉಕ್ಕಿ ಬೋರ್ಗರೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ತೀವ್ರತೆ ಇರುವ ಈ ಕಾವ್ಯವು ನಿಜಕ್ಕೂ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಜರುಗುವ ಮಥನಕಾರ್ಯವೆಂತಲೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಇದರಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೌನವಾಗಿಯೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವುದು ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಎರಡು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಮತ್ತು ಪುರುಷ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜರುಗುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗುವ ಶೋಷಣೆ, ದೌರ್ಜನ್ಯವು ಇಂದೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವುಗಳಲ್ಲ. ಅವು ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅಸಮಾನತೆಯಿಂದ ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಎಂತಲೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಅದು ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಯವರೆಗೂ ಶೋಷಣೆಯ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಇಂತಹ ಶೋಷಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಧೋರಣೆಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅವಮಾನಕ್ಕೆ, ನಿಂದನೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿಸುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈಕೆಯು ಸುದೀರ್ಘವಾಗಿ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಪರಕೀಯಳಾಗಿದ್ದುದ್ದು ಇದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಪರಂಪರೆಯು ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವಳ ಧನಿಯನ್ನು ಅಡಗಿಸಿ ತನ್ನ ಅದ್ದಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಅತಿಕ್ರಮಣ, ಈ ನಿರ್ಬಂಧವಾಗಿಸುವಿಕೆಯಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ.

ಶರಣ ಮಲೆಮಾದಪ್ಪ ತಾನು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಗುರುಮನೆ, ಶಿಷ್ಯಪಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತನಗೆ ಆದಾಯದ ಮೂಲ ವಕ್ಕಲುಗಳು, ಈ ವಕ್ಕಲುಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುವುದು, ಆದಾಯ ಮೂಲವೆನಿಸುವ ಕೃಷಿಕ ಮನೆತನದವರು, ಪಶುಪಾಲಕ ಮನೆತನದವರು ಹೀಗೆ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಪಾಳೇಪಟ್ಟಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವಶಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರವು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರದ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಆ ಎಲ್ಲಾ ವಕ್ಕಲುಗಳ ಸಂಪತ್ತಿಗೂ ಅಧಿಪತ್ಯವಹಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬಲಿಷ್ಠರಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಲೆಮಾದಪ್ಪ ಮಹಿಳಾ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸೋಲಿಗರು ಪ್ರಾದೇಶಿಕವಾಗಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು. ಈ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ವಕ್ಕಲಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶ ಮಾದಪ್ಪನದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಸೋಲಿಗ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಕಮ್ಮಳು ಗಂಡನ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಸಂಕಮ್ಮನ ಸಂಕಷ್ಟದ ಸಮಯವನ್ನು ಮಾದಪ್ಪ ಬಹಳ ಚಾಣಾಕ್ಷತೆಯಿಂದ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಸಂತಾನವಿಲ್ಲದ ಸಂಕಮ್ಮಳಿಗೆ ಮಕ್ಕಳ ಆಸೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತನ್ನ ವಕ್ಕಲಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಮಾತಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಸೃಷ್ಟಿ ಚೈತನ್ಯ ಸ್ವರೂಪಿಯಾದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿದರೇ ತಾನು ಸದಾ ಚಿರಾಯುವಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತಂತಹ ಮಾದಪ್ಪ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಇದೀ

ಸಮುದಾಯದ ಅಧಿಪತ್ಯವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಆದರ್ಶ ಮಹಿಳೆ ಎಂದು ಕೊಂಡಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆಯಲ್ಲಾ ಅದರ ಹಿಂದೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಗುಲಾಮಿತನದ ಬದುಕು ಇದೆ. ಈ ಗುಲಾಮಿತನದ ಬದುಕನ್ನು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸಿದವಳು ಎಂದರೇ ಬೇವುನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ. ಇವಳು ಪುರುಷ ಯಜಮಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೋರಣೆಗಳನ್ನು ದಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳ ಸೋಗಲಾಡಿತನ ಮತ್ತು ಮಠಮಾನ್ಯರ ಢಾಂಬಿಕತೆಯನ್ನು ಅರಿತಿರುವ ಕಾಳಮ್ಮ ತನ್ನ ಹತ್ತಿರವೂ ಸುಳಿಯದಂತೆ ಜಾಗೃತವಹಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಹಾಗೂ ಮಾದಪ್ಪನ ತಂತ್ರವನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟನೆಗೆ ಪಣತೊಡುತ್ತಾಳೆ. ಇದನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಸಂಗ್ರಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷವಾಗಿದೆ. ಶ್ರಮಿಕರು ತಮ್ಮ ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ನಿಷ್ಟೆ, ಕಾಯಕದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಆರಾಧನೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಬೇವುನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಶ್ರಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಂದವಳಾದರೆ ಮಲೆಮಾದಪ್ಪ ಸಂಗ್ರಹ/ಒಡೆತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಬಂದವನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಶ್ರಮಿಕರಿಗೂ ಮತ್ತು ಮಾಲಿಕರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಬದುಕಿಗೆ ತೀರಾ ಸಮೀಪವಾಗಿದೆ. ಕಾಯಕ ಪ್ರವೃತ್ತಳಾಗಿರುವ ಬೇವುನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ನಂಬಿದವಳು. ತನ್ನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಸಂಪತ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೊಡುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಕಾಯಕ ಪ್ರೀತಿ ಇರುವ ಇವಳು ಶ್ರಮಿಕರ ಸಂಪನ್ನು ಕಬಳಿಸುವಂತಹ ಸಂಚು ಮಾಡುವ ಧರ್ಮಕೇಂದ್ರಗಳ ಮಠಾದೀಶರು ಮತ್ತು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳ ದೋರಣೆಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ.

"ಎಲಾ ಎಲಾ ಪರದೇಶಿ
ಬೆಳ್ಳಿ ಮೂಡ್ನಿಲ್ಲ ಬೆಳಕರೀನಿಲ್ಲ
ನಿಮ್ಮಂತ ತಿಕ್ಕೊಂಡು ತಿನ್ನೋರ್ಗೆ ಬಡಾಯ ಬೂಸ್ಣ ಜಾಸ್ತಿ"[೧೧]

ಎಂದು ಧರ್ಮದ ಹೆಸರೇಳಿಕೊಂಡು ಸೋಮಾರಿಗಳಾಗಿ ಬದುಕುವ ಮೈಗಳ್ಳತನದ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಬಡಾಯಗಾರರು ಎಂದು ಬೇವುನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಜೀತ ಮಾಡಿ, ಗೇಯ್ಮೆ ಮಾಡಿದ್ದರೆ, ರೈತಾಪಿಜನರ ಬವಣೆ ಇವರಿಗೆಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವ ಕಾಳಮ್ಮಳಿಗೆ ಮಾದಪ್ಪನು 'ನಿನ್ಗೆ ಭಾಗ್ಯ ಕೊಟ್ಟಂತ ದೇವ್ರು ನಾನೂ ಅನ್ನೋದ ಮರುತ್ಯವ್ವ? ಎಂದು ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಭಾವನಾತ್ಮಕತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುವಂತೆ ಸೂಚಿಸುವ ಮಾದಪ್ಪನ ಮಾತಿಗೆ ಬೇವುನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮನ ವಾದವೂ ಕೂಡಾ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೊರಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ.

"ನಿನ್ನ ಮನೇ ಭಾಗ್ಯವನ್ನು ತಂದು
ನನ್ನ ಮನೆಗೆ ತುಂಬಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಿಯಲ್ಲಪ್ಪ
ಭಾಗ್ಯ ಕೊಡುವಂತ ಜಂಗುಮಯ್ಯ ನೀನಾದ್ಮೇಕೆ
ನನ್ನ ಕೈಲಿ ಬಿಕ್ಷುಕ್ಕೆ ಯಾಕಪ್ಪ ಬಂದೆ?
ಅದೂ ಅಲ್ದೆ ಜಂಗೂಮ
ನೀನ್ ಬಂದು ದುಡ್ದು ನನ್ಗೆ ಭಾಗ್ಯ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಿಯೊ

ನಿಮ್ಮಪ್ ಮುರುವ ಬಂದು ದುಡುದ್ನೋ ನಿಮ್ಮವ್ ಮುಂಡೆ ದುಡ್ಡಿದಳೊ
ಅದ್ಕೆ ಅಂಜ್ಕೆ ಇಲ್ದೆ ಎಳ್ಳೊಂತಿದ್ದೀಯೆ
ಬೆಳ್ದಿರುವಂತಾ ಜಂಗೂಮಯ್ಯ
ನಿನಗೆಷ್ಟು ಬೇಕಪ್ಪ ಎಳ್ಳು? ಅಂದ್ಲಂತೆ"[೧೨]

ಕಾಳಮ್ಮ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಮಠಗಳ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಬೆವರು ಸುರಿಸಿ ದುಡಿಯುವ ಬಡಜನರ ಶ್ರಮದ ಫಲವನ್ನು ಸಲಿಸಾಗಿ ಲಾಭ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳ ಉಚ್ಚಾಟನೆಯಾಗಿದೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಗಲಿರುಳು ಮೈಮುರಿದು ದುಡಿದರೂ ಕೂಡಾ ಹೊಟ್ಟೆಯನ್ನು ತಣಿಸದ ಸ್ಥಿತಿ ಇರುವಾಗ, ಕೇವಲ ಶ್ರಮವಹಿಸದೇ ಸಂಪಾದಿಸುವ ಪುರೋಹಿತರ ಚಾಣಾಕ್ಷತನವು ಎಷ್ಟೋ ಬಡಜನರ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಮೂಲಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ/ದೇವರು ಎಂಬಂತೆಲ್ಲಾ ಉಪದೇಶಗಳನ್ನು ತುಂಬಿ ವಾಸ್ತವ ಬದುಕಿನಿಂದ ಭ್ರಮಾತ್ಮಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅಂಟು ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ದೇವರು–ದಿಂಡರು ಎಂದೂ ಭ್ರಮೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಾ ತನ್ನಲ್ಲಿ ಇದ್ದಬದ್ಧ ಸಂಪತ್ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಧರ್ಮಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೆ ಹರಿದು ಬಿಡುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಇದರಿಂದ ಪುರೋಹಿತರು ಸಲಿಸಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ಬೇವುನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಆಕೆಯು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಈ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯ ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

"ನನ್ಗೆ ಎಪ್ಪತ್ತೇಳ್ಮಂದಿ ಚೀತ್ಗಾರುಂಟು
ಎಪ್ಪತ್ತೇಳ್ಮಂದಿ ಜೀಗಾರ್ರೂ ಎಪ್ಪತ್ತೇಳೇರ್ಕಟ್ಕೊಂಡೋಗಿ
ನನ್ನ ಮೂಡ್ಲು ಕೆಬ್ಬೆ ಹೊಲುವನ್ನು ಉಳ್ತಾ ಇದ್ದಾರೆ
ಉಳ್ತಾ ಇರುವಂತ ಎತ್ಗಳು ಕಲ್ಲಾಗೋದ್ರೂ ಸರಿಯೆ
ನನ್ನ ಜೀತ್ಗಾರ್ರೆಲ್ಲ ನುಣ್ಣುಗೆ ಕಲ್ಲಾಗೋದ್ರೂ ಸರಿಯೆ
ನಿನ್ಗೆ ಭಿಕ್ಷೆ ನೀಡೊ ಮಗಳಲ್ಲ ಕಾಣೊ ಜಂಗೂಮಯ್ಯ"[೧೩]

"ಕೇಳ್ಲಾ ನನ್ನ ಬೇವುನ್ಹಟ್ಟಿ ಒಳುಗೆ ಏಳ್ಕೊಪ್ಪುರ್ಗೆ ದ್ರವ್ಯವುಂಟು
ಕಣುವೇ ಕೆಳುಗ್ಲಿಂದ ಕಳ್ರು ಬಂದು
ಅದೇಳ್ ಕೊಪ್ರುಕೆ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಹೊತ್ಕೊಂಡೋದ್ರೂ ಸರಿಯೆ
ಅವುರ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕದೇ ಹೋದಂತಹ ನಗಾ ನಾಣ್ಯ
ಬಗ್ರಾಗಿ ಹಂಡಾಡುದ್ರೂ ಸರಿಯೆ
ನಿನ್ಗೆ ಭಿಕ್ಷಾ ಕೊಡುವ ಮಗಳು ನಾನಲ್ಲ"[೧೪]

"ನನ್ನ ಚುಜ್ಜಲಟ್ಟಿ ಅರ್ ತಾವು ಬೇವುನಟ್ಟಿ ಮುರ್ರಾವ್ರ ನಿಂತ ನಡು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ
ನನ್ನಟ್ಟಿ ಧಗ್ಗನೆ ಕತ್ತಿ ಧಿಗ್ಗೆ ಉರುದೋದ್ರೂ ಸರಿಯೆ

ಅವ್ವ ನಿನ್ನಟ್ಟಿ ಕತ್ಕೊಂತು ಅಂತ ಸುದ್ದಿ ಬಂದ್ರೂ ಸರಿಯೆ
ನಾನು ಹೋಗಿ ಆ ಹಟ್ಟಿ ಬೇಯದ ನೋಡಕೆ ನಿಂತ್ಕೊಂಡ್ರೂ ಸರಿಯೆ
ಆನೆ ಗಾತ್ರುದ ಕಿಡಿ ಹಾರ್ಬಂದು
ನನ್ನ ಅರವತ್ಮೊಳುದ ಗರೀಸೀರೆ ಮೇಲೆ ಕೂತ್ರೂ ಸರಿಯೆ
ಕುದ್ರೆ ಗಾತ್ರ ಕಿಡಿ ಕುಪ್ರುಸಿ ಬಂದು
ನನ್ನ ಕುಪ್ಸ ಸುಟ್ಟೋದ್ರೂ ಸರಿಯೆ
ನಾನು ನಿನ್ಗೆ ಒಂದ್ ಕಡುದ್ಕಾಳ್ ಕೋಡೋಳಲ್ಲ ಜಂಗೂಮ"[೧೫]

"ಕೇಳ್ಲಾ ಜಂಗೂಮ
ನನ್ನ ಜೀತ್ಗರು ಮನೆಗ್ಹೋಗಿ ಜೀತ ಮಾಡ್ತಿನಿ ಅಂದ್ರೆ
ಇದೇನ್ರಪ್ಪ ನಾವು ಬೇವುನ್ಕಾಳಮ್ಮುನ ಮನೆ ಜೀತ ಮಾಡ್ತಿದ್ದೊ
ಅಯ್ಯೊ ಶಿವುನೆ ಈವತ್ತು ಅವ್ಳೆ ನಮ್ಮನೆ ಜೀತ ಮಾಡಕೆ ಬಂದವ್ಳೆ
ಅವುಳ್ಮನೇಲಿ ತಂದಿದ್ರಿಂದ ನಮ್ಮೆಡ್ತಿ ಮಕ್ಳು ಸಾಕ್ತಿದ್ದೊ
ಬೇವುನ್ಕಾಳಮ್ಮ ನಮ್ಮನೆಗೆ ಜೀತುಕ್ಬಂದ್ಲಲ್ಲ ಅಂತಿದ್ರೆ"[೧೬]
"ನನ್ ಜೀತ್ಗಾರು ಹೆಡ್ತೀರು ಬಂದು
ನನ್ಗೆ ಜೀವರಿ ಜೀತ ಕೊಟ್ಟು
ಹಿಟ್ಕೊಡ್ತರೆ ಬಕ್ರೀ ಪಿಲ್ಲೀಗೆ ಎಸ್ರುಯ್ತರೆ
ಪರಮಾತ್ಮ ಎಂತೇ ಬಡುಸ್ತಾನ ಅಂತೇಳಿ
ಹಿಟ್ಟೇಸ್ಕಂಡು ಎಸ್ರು ಬುಡುಸ್ಕೊಂಡು ನೆತ್ತಿ ಮ್ಯಾಲೆ ಮಡೀಕೊಂಡು
ಜಾಲುದ ಕೊಳುದೇರಿ ಮೇಲೆ ಮಡುಗ್ಗುಟ್ಟು
ನಾನು ಕಯಕಾಲ್ ಮೊಕ ತಳೆಯಾಕಿಉದ್ರೆ
ಜಂಗೂಮ ಊರಿಂದ ನಾಯ್ಗಳೆಲ್ಲ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿ ಬಂದು
ಎಸ್ರುನ ಬಕ್ರೆಯ ಉಂಟುಸ್ಬುಟ್ಟು
ಆ ನಾಯ್ಗಳ್ಬಾಯ್ನಿಂದ ಹಿಟ್ಟುನ ಮುದ್ದೆ ಕಿತ್ಕೊಂಡು
ನಾನು ತಿಂದ್ರೂ ಸರಿಯೆ ಜಂಗುಮ
ನಾನು ನಿನ್ನೆ ಎಳ್ಳು ಕೊಡುವಂತಹ ಮಗಳಲ್ಲ
ನೋಡಿ ನಮ್ಮ ಶಿವನಾ"[೧೭]

ಕಾಳಮ್ಮಳ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕಬಳಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಆಲೋಚನೆಯಿಂದ ಮಲೆಮಾದಪ್ಪ ಅನ್ಯಮಾರ್ಗದಿಂದ ಇವಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಮಾದಪ್ಪನ ನಡೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾದಪ್ಪ ಅನುಸರಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಮಾದರಿಗಳಾಗಿವೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮುತ್ತೈದೆ, ತಾಯ್ತನ, ವಿಧವೆ, ಇಂತಹ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದ್ದಾಳೆ. ಇವುಗಳು

ಮಹಿಳಾ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಬದುಕಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಮಲೆಮಾದಪ್ಪ ಕಾಳಮ್ಮನನ್ನು ಹೇಗಾದರೂ ಮಾಡಿ ಅಧೀನಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಭಯಕೆಯಿಂದ ಇಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇರಿಕೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸದಾ ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡಿದಂತಹವುಗಳು. ಆದರೆ ಕಾಳಮ್ಮ ಪುರುಷ ಸಮಾಜ ಒಡ್ಡುವ ಈ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುತ್ತಾಳೆ.

ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವಿಮೋಚನೆ ಹೊಂದಲು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುವಂತಹ ಮಹಿಳಾ ಮುಖಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಎಸೆಯುವ ಎಲ್ಲಾ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಸವಾಲನ್ನು ಹಾಕುವ ಬೇವುನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ವಿಮೋಚನೆಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳು ಬತ್ತಿಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಚಿಗುರೊಡೆಯುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳು ಮಹಿಳಾ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿಕೆ ಹೆಣ್ಣಾದ ಬೇವುನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರತೀಷ್ಠೆಯಾಗಿಲ್ಲಾ, ಜೊತೆಗೆ ಅವಳಿಗಿರುವ ಆರ್ಥಿಕಶಕ್ತಿಯು ಅವಳನ್ನು ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಬದುಕಿನ ಕನಸು ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀಮಂತೆಯೆನಿಸಿದ ಕಾಳಮ್ಮಳು ನಿಜವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕಶಕ್ತಿವಂತಳೂ ಆಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಅಧಿಕಾರದ ವಿರೋಧಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಇದೇನ್ರಪ್ಪ ನಾವು ಬೇವುನ್ಕಾಳಮ್ಮನ ಮನೆ ಜೀತ ಮಾಡ್ತಿದ್ದೊ, ಅಯ್ಯೊ ಶಿವುನೆ ಈವತ್ತು ಅವ್ಳೆ ನಮ್ಮನೆ ಜೀತ ಮಾಡಕೆ ಬಂದವ್ಳೆ' ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿದೆ. ಉಳ್ಳವರು, ಧನಿಕರು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಾಗಲಿ, ಗಂಡಾಗಲಿ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಮೆರೆಯುವುದು ಸಹಜ. ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವುದು ಯಾರ ಸ್ವತ್ತು ಅಲ್ಲಾ, ಎನ್ನುವುದು ಅವಳ ಮಾತಿನ ಒಳಾರ್ಥ. ತಾನು ತನ್ನ ಆಳುಗಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಜೀತವಿರುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಒದಗಿದರೂ ಕೂಡಾ ಮಾದಪ್ಪನಿಗೆ ಭಿಕ್ಷಾ ನೀಡಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಖಡಕ್ ನಿರ್ಧಾರವು ಅವಳದಾಗಿದೆ.

'ಆನೆ ಗಾತ್ರುದ ಕಿಡಿ ಹಾರ್ಬಂದು, ನನ್ನ ಅರವತ್ತೊಳುದ, ಗರೀಸೀರೆ ಮೇಲೆ ಕೂತ್ರೂ ಸರಿಯೆ, ಕುದ್ರೆ ಗಾತ್ರ ಕಿಡಿ ಕುಪ್ರುಸಿ ಬಂದು, ನನ್ನ ಕುಪ್ಸ ಸುಟ್ಹೋದ್ರೂ ಸರಿಯೆ' ಎನ್ನುವ ಅವಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಗರೀಸೀರೆ, ಕುಪ್ಪಸಕ್ಕೆ ಕಿಡಿ ತಗುಲಿ ಸುಟ್ಹೋದ್ರು ಚಿಂತೆಯಿಲ್ಲ, ತಾನು ಮಾತ್ರ ಕಿಂಚಿತ್ತು ಭೀಕ್ಷಾ ನೀಡೋಲ್ಲಾ' ಎನ್ನುವ ನಿರ್ಧಾರವು ಅವಳ ದಿಟ್ಟತನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೀರೆ, ಸೆರಗು, ಕುಪ್ಪಸಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಶೀಲಪಾವಿತ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡ್ತವೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಶೀಲವಂತಿಕೆಯೇ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಯೆಂದು, ಅವಳು ಶೀಲವಂತಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಪುರುಷ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬೇಕಾದದ್ದು ಶೀಲವಂತಿಕೆ, ಅದೇ ಅವಳಿಗೆ ಅಸ್ತಿ ಐಶ್ವರ್ಯವೆಲ್ಲವೂ ಅದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಸ್ತಿ ಐಶ್ವರ್ಯದ ವ್ಯಾಮೋಹವಿರಬೇಕಾದುದು ಪುರುಷನಿಗೆ ಎಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪುರುಷಯುಕ್ತ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು ಕಾಳಮ್ಮ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಜಂಗೂಮ ಊರಿಂದ ನಾಯ್ಗಳೆಲ್ಲ ಹಿಮ್ಮೆಟ್ಟಿ ಬಂದು, ಎಸ್ರುನ ಬಕ್ರೆಯ ಉಂಟುಸುಟ್ಟು, ಆ ನಾಯ್ಗಳ್ಬಾಯ್ಲಿಂದ,

ಹಿಟ್ಟಿನ ಮುದ್ದೆ ಕಿತ್ಕೊಂಡು, ನಾನು ತಿಂದ್ರೂ ಸರಿಯೆ ಜಂಗುಮ, ನಾನು ನಿನ್ಗೆ ಎಳ್ಳು ಕೊಡುವಂತಹ ಮಗಳಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ತನ್ನ ದಿಟ್ಟ ನಿಲುವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ನಿರ್ಧಾರದಿಂದ ಅವಳು ಮಾದಪ್ಪನ ತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಮಣಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಸಂಪತ್ತೆಲ್ಲಾವು ನಾಶವಾಗಿ, ಕೊನೆಗೆ ಜೀತವಿದ್ದು, ಊಟಕ್ಕೂ-ಉಡುವುದಕ್ಕೂ ದಟ್ಟದಾರಿದ್ರ್ಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಆವರಿಸಿದ ಮೇಲೂ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಕಾಳಮ್ಮ ಬದಲಾಯಿಸುವುದಿಲ್ಲಾ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಕಾಳಮ್ಮ ಜನಪದ ಮಹಿಳಾ ಧನಿಯಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಮಾದಪ್ಪನಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಿರಂಕುಶಮತಿಗಳಿಗೆ ಅವಳ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ.

ಕಾಳಮ್ಮ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥೈರ್ಯದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಬಲಿಷ್ಟಳು ಎಂಬುದು ಅವಳ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಾಳಮ್ಮಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಡಬೇಕಾದ ತಂತ್ರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ.

"ಹೆಣ್ಮಾಯಿ ಅಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಲ್ಲ
ಹಿಡುದ ಹಟುವೇ ಹಟ
ಇಂತೇ ಹಟ್ಗಾರ್ ಮುಂಡೇರ್ಗೇ ಕೊಡಬಾರದ ಕೊಲೆ ಕಷ್ಟವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು
ತಿಂಗ ತಿಂಗಳ್ಗು ನನ್ನೆಪ್ಪತ್ತೇಳ್ಮಲೆಗೆ ತಿರುಗುವಂತೆ ಮಾಡದೇ ಇದ್ರೆ
ನಾನು ಮಾದೇವ್ನೆ ಅಲ್ಲ"[೧೮]

ಎನ್ನುವ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಕ್ರಮಣಕಾರಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ವಿಕೃತ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಅದ್ದಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡುವಂತಹ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮುಂದಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ನಿಲುವಿಗೆ ಕಾಳಮ್ಮ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರ ಮಾದಪ್ಪನ ಹಿಂದಿರುವ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಎಂದೇ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಅಸಹಾಯಕರು, ಬಡವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮೌಢ್ಯತೆ ಭಿತ್ತಿ, ಅವರನ್ನು ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಕೆಲವು ಮಠಮಾನ್ಯಗಳ ವಿರುದ್ಧವೆಂತಲೂ ತಿಳಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನಿಲ್ಲಾ. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ದೇವಾಲಯಗಳ ಗರ್ಭಗುಡಿಗಿಂತ ಮಠಮಾನ್ಯಗಳ ಪೀಠವು ಬಹಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ದೇವಾಲಯಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕೆಲವೊಂದು ಪುರೋಹಿತವರ್ಗವು ಮಠಗಳತ್ತ ಮುಖಮಾಡಿದವು. ಇದು ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದವರನ್ನು ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದಲ್ಲದೆ ಇತರೆಯವರನ್ನು ಆಕರ್ಷಣೀಯವಾಗಿ ತಮ್ಮತ್ತ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಇನ್ನಷ್ಟು ಗುಲಾಮಿತನವನ್ನು ಬಲಿಷ್ಟಗೊಳಿಸಿತು.

ಇಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಲಾಮಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಮಲೆಮಾದಪ್ಪನ ಹಿಂದಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೈವಾಡವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಲಾಮಿತನವನ್ನು ಬೇವುನಟ್ಟೆ ಕಾಳಮ್ಮ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕೊನೆಗೆ ಆಕ್ರಮಣ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕಾಳಮ್ಮನನ್ನು ದೂಳಿಪಟ ಮಾಡಿ ಅವಳ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ತನ್ನ ವಶಕ್ಕೆ ತಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಇಹೊತ್ತಿಗೂ ಸಹ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಹೆಣ್ಣಿ ಸಂಪತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಪುರುಷನ ಪಾರುಮ್ಯತೆ ಶಾಶ್ವತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಆಸ್ತಿ ಸಂಪತ್ತಿನ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾ

ಬರಲಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದ ಕಾಳಮ್ಮ ನಿರಂಕುಶಮತಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಅವಳು ಮಾದಪ್ಪನ ನಿರಂಕುಶ ದೋರಣೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿಹಾಕುತ್ತಾಳೆ.

ದೇವದಾಸಿ ಮತ್ತು ಜೋಗತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಆರ್ಥಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಹತ್ತು ವರ್ಷದ ಬಾಲೆಯನ್ನು ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಬಸವಿಗಳಾಗಿ, ದೇವದಾಸಿಯರಾಗಿ ಬಿಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ದೇವದಾಸಿ ವೃತ್ತಿನಿರತಳು. ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ದಿನನಿತ್ಯ ಕಸಗುಡಿಸುವ, ಹೂ ಕಟ್ಟುವುದು, ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವುದು, ನರ್ತನೆ ಮಾಡುವುದು ಮತ್ತು ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಆಗಮಿಸುವ ಭಕ್ತರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿ ಭೋಗದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುವುದು. ಇದು ದೇವದಾಸಿಯರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಾಯಕವಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವ ಹಾಗೆಯೇ ಶ್ರಮದ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ, ಇವಳಿಂದ ಬಂದಂತಹ ಆದಾಯವು ದೇವಾಲಯದ ನಿಧಿಗೆ ಸೇರತಕ್ಕದ್ದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ದೇವಾಸಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿ ಹಣ ಮಾಡುವ ಉದ್ದಿಮೆಯಾಗಿದ್ದವು. ದಾನ ಚಿಂತಾಮಣಿಯು ಬಸದಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ನೆನಪಿಗಾಗಿ ಹಲವು ಪ್ರತಿಷ್ಠರಿಗೆ ದಾನಗಳನ್ನು ನೀಡಿದಂತೆ 'ಪಾತ್ರದಸೂಳೆ'ಯರಿಗೂ ದಾನವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಳು ಎಂಬುದು ಲಕ್ಕುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಪಾತ್ರದಸೂಳೆಯರಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಸೂಳೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸೂಳೆಯರ ಮೇಲೂ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗುತಿತ್ತು. ಒಂದು ದಿನದ ಸಂಪಾದನೆಯ ಎರಡರಷ್ಟು ಆದಾಯವನ್ನು ತೆರಿಗೆಯಾಗಿ ಪ್ರತಿ ತಿಂಗಳೂ ಬೊಕ್ಕಸಕ್ಕೆ ತುಂಬಾಬೇಕಿತ್ತು. ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದು ಬಾವಿಸದೆ ಮಂಗಲಾಂಗಿಯರೆಂದು ಗೌರವದಿಂದ ಕಾಣುವಂತಹ ಮನೋಭಾವನೆ ಇದ್ದಿದ್ದರಿಂದ ಪ್ರವಾಸಿಗರಿಗೆ ದೇವಾಲಯಗಳು ಆಕರ್ಷಣೆಯವಾಗಿದ್ದವು.

ಸವದತ್ತಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಜೋಗತಿಗಳಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುವವರು ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿಗಳ ಅಧೀನರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಜಗವೊತ್ತು ಲೋಕಸಂಚಾರ ಹೊರಟಕೆಂದು ಜೋಗತಿಗಳು ಭಿಕ್ಷಾಟನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಭಿಕ್ಷಾಟನೆಯಿಂದ ಬಂದಂತಹ ಆದಾಯವನ್ನು ದೇವಾಲಕ್ಕೆ ಮೀಸಲು(ಸುಂಕ) ಸೇವೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರವೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುಲಾಮಿತನವು ದೇವದಾಸಿಯರನ್ನು ಜೋಗತಿಯರನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಲಾಭಪೇಕ್ಷತೆಯಿಂದ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪರೋಹಿತರು ಇಂತಹ ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಇತ್ತೀಚೀನ ದಿನದಲ್ಲಿ ಇದು ಬೇರೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಲಾಭವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮಧ್ಯಮವರ್ತಿಗಳು ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ವ್ಯಬಿಚಾರಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. 'ವ್ಯಭಿಚಾರ' ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಕ್ರೂರವಾದ ಆಚರಣೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯ ಪೋಷಣೆಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಅಜ್ಞಾನ, ಬಡತನ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯಂತಹ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಮುಖ

ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಬಡತನ ಕುಟುಂಬಗಳು ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳಿಂದ ಈ ಒಂದು ಆಚರಣೆ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ.

೬.೪ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ವೈರುಧ್ಯದ ನೆಲೆಗಳು

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಪುರುಷರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇದು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗವೆಂದು ತಿಳಿದಿದೆ. ಕೈಗಾರೀಕರಣ ಸ್ವರೂಪದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗೂ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ನಡುವೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಕುಟುಂಬ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧವಾದುದು. ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಪುರುಷ ಯಜಮಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯು ಸೇವಕಿಯಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ಇದು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಪುರುಷನ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಯೇ ದುಡಿಯುವ ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಸಂತಾನ, ಮಕ್ಕಳ ಲಾಲನೆ-ಪಾಲನೆ ಮತ್ತು ಗೃಹಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತಳಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯು ಒಂದು ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯು ಮಕ್ಕಳ ಆರೈಕೆ ಮುಂತಾದ ಸಂಗೋಪನಾ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಸಂಗೋಪನಾ ಆರ್ಥಿಕತೆಯು ಮತ್ತು ಸಂಪಾದನಾ ಆರ್ಥಿಕತೆಗಳನ್ನು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಂಪಾದನಾ ದುಡಿಮೆಯು ಸಂಪಾದನಾ ಆರ್ಥಿಕತೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಅಪೂರ್ಣವೆಂದೂ ಮತ್ತು ಅಪರಿಪೂರ್ಣವೆಂದೂ ಪ್ರತಿಪಾಧಿಸಲು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವು ಸಂಪಾದನಾ ದುಡಿಮೆ ಮತ್ತು ಸಂಗೋಪನಾ ದುಡಿಮೆಗಳೆರಡನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಗೋಪನಾ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲದೆ ಸಂಪಾದನಾ ದುಡಿಮೆ ನಡೆಯುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಅನುಭೋಗಿ-ಗ್ರಾಹಕ ನೆಲೆಗಳು ವಿಪರೀತವಾಗಿ ವಿಸ್ತೃತಸವಾಗಿವೆ. ಬದಲಾಗಿ ಅವಳ ಉತ್ಪಾದನಾ ನಾಗರೀಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನೂ ಕೂಡಾ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಸಂಕುಚಿತ ಆರ್ಥಿಕತೆ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಹರಿದುಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧ ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ ಎನ್ನಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಶತಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶ್ರಮಿಕರೂಪಯಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ, ಖಾಸಗೀ ಎನ್ನುವ ವೈರುಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಸಿದೆ. ಇದು ಮಹಿಳೆಯ ಅಸ್ಥಿತ್ವವನ್ನು ಕುಟುಂಬ, ವಿವಾಹ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿಗೆ ಆಕೆಯ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣು ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಗಳಾಚೆಯಲ್ಲಿ ಜೈವಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿರುವ ಗಂಡುತನ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣುತನ ಎಂಬ ಲಿಂಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ರೂಪತಾಳಿ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳು

ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತೇವೆಯೋ ಹಾಗೂ ಆ ಮುಂದುವರಿಕೆಗೆ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳು ಬೆಂಬಲ ನೀಡುತ್ತವೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಸಿದ್ಧ ಮಾದರಿಗಳು ಅವು ಎಷ್ಟೇ ಹುಸಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದೇ ತೀರುತ್ತವೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಾಗಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೃಷಿ, ಗೃಹಕೆಲಸ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವ ಮಹಿಳೆಗೆ ವೇತನರಹಿತ ಇರುವುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆ ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಂಡು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶ್ರಮ ಮಾತ್ರವೇ ಮೌಲ್ಯ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿಕೃತಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಉತ್ಪಾದಕ-ಅನುತ್ಪಾದಕ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿ ಪರಿಸರ, ಜೀವ ಜಗತ್ತು, ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಮಹಿಳೆಯರು, ಮಕ್ಕಳು, ರೈತಾಪಿವರ್ಗ, ದುಡಿಯುವ ಜನ ಎಲ್ಲರೂ ಸಹ ಹೆಣ್ಣಾಗಿಸುವಿಕೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಪಡುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಗೃಹಕೈಗಾರಿಕೆ, ಗಾರ್ಮೆಂಟ್ಸ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುವವರು ಬಹುತೇಕ ಮಹಿಳೆಯರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ನೇಯ್ಗೆಯಾಗಲಿ, ಕಸೂತಿ, ದಾದಿ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ತಾಳ್ಮೆ ಮತ್ತು ಅವಳ ಭೌದ್ಧಿಕತೆ ಅಷ್ಟೇ ಚುರುಕಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಐ.ಟಿ.ಬಿ.ಟಿ, ಕಾಲ್‌ಸೆಂಟರ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಹಗಲಿರುಳು ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸುವಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಕೆಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗಾರ್ಮೆಂಟ್ಸ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲುಸ್ತುವಾರಿ ಹುದ್ದೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಉತ್ಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕೆಳದರ್ಜೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕ್ರಮವೇ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸದಾ ಪುರುಷಾಧೀನವಾಗಿರುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ.

ಈ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಪುರುಷ ಸ್ತ್ರೀ ವೇತನದ ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರಧಾನ ಕಾರಣ ಏನೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೋಫೆಸರ್ ಲೊಂಡಾ ಸಿ. ಬಾಬ್ಕೋಕ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪುಸ್ತಕವಾದ 'ವುಮೆನ್ ಡೋಂಟ್ ಆಸ್ಕ್ : ನಗೋಶಿಯೇಷನ್ ಎಂಡ್ ದಿ ಜೆಂಡರ್ ಡಿವೈಡ್'ನಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ತಮಗೆ ದೊರೆತ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿ ಕಾಣುವುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನೀಡಿದ ವೇತನದಲ್ಲಿಯೇ ತೃಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂದಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಮಹಿಳಾ ಆಸಕ್ತಿ, ಬೇಡಿಕೆ ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗಗಳ ಸೀಮಿತತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚೀನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಯಾವುದೇ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವಷ್ಟು ಸಬಲಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಅವಳ ಬದುಕಿನ ಕ್ಷೇತ್ರ, ಆಲೋಚನೆಗಳು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು.

ಈ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮಹಿಳಾ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಶ್ರಮವನ್ನು ಕೂಲಿರಹಿತ ಗುಲಾಮರಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಮಹಿಳೆಯರೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಶೋಚನೀಯ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಗಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳ ಸಮಾಜವು ತನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಬಿದ್ದ ಬಡತನ

ಮತ್ತು ಅಸಾಯಕರನ್ನು ತನ್ನಬಿಲಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಪೊಳ್ಳು ಆಶ್ವಾಸನಗಳಿಂದ ಮತ್ತು ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ತಮ್ಮ ಗುಲಾಮರನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಂತ್ರವು ನಿತ್ಯವೂ ಜರುಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗುಲಾಮರಾಗಿ ಬದುಕುವ ಶ್ರಮಿಕರು ಸ್ವತಃ ಕುಟುಂಬಗಳನ್ನು ಸರಿದೂಗಿಸುವ ಚೈತನ್ಯದಾಯಕ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾಲಿಕರ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ದೇಹ ಸವಿಸುವ ಶ್ರಮಿಸುವ ಶ್ರಮಿಕರು ಸ್ವತಃ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ಸಲಹಲು ಕಷ್ಟದಾಯಕವಾದದ್ದು. ಶ್ರಮಿಕವರ್ಗದ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿನ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ಥಿತಿಯಂತು ಇನ್ನೂ ಶೋಚನೀಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಗೃಹವಾಸಿಗಳಾದ ಮಹಿಳೆಯರು ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಪುಡಿಗಾಸು ಇಲ್ಲದ ವರಮಾನದಲ್ಲಿ ಕುಟುಂಬವನ್ನು ನಡೆಸುವುದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕಷ್ಟದಾಯಕ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಮಹಿಳಯರೇ ಕುಟುಂಬ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ನಗರವಾಸಿಗಳ(ಮಾಲೀಕರ) ಗೃಹ ದಾಸಿಯರಾಗಿ(ಇದ್ದುಕೊಡೇ) ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಸುವುದು. ಬಂಡವಾಳ ಸಮುದಾಯದ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿಯೇ ಗೃಹ ಕಾರ್ಮಿಕರಾಗಿ ನೇಮಕಗೊಂಡು ಕಡಿಮೆ ಕೂಲಿಗಾಗಿ ದುಡಿಯುವ ಮಹಿಳೆಯರಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆಯರು "ತಮ್ಮ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ತಾವೇ ಒಡತಿಯರು ಅಥವಾ ತಾವು ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದನ್ನು ತಮಗೆ ಇಷ್ಟ ಬಂದಂತೆ ಖರ್ಚು ಮಾಡುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆನ್ನಬಹುದು. ಕೇವಲ ದುಡಿದು ಸಂಪಾದಿಸುವವರರೆಲ್ಲರೂ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ"[೨೦] ಇದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಜರ್ಮನ್ ಪರಿಸರ-ಮಹಿಳಾವಾದಿ ಮರೈಯಾ ಮೈಸ್ ವಾದಿಸುವಂತೆ ಹೆಂಗಸರ 'ಜೀವನಾಧಾರ ಉತ್ಪಾದನೆ' ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಶೋಷಣೆಯ ತಳಹದಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೆಂಗಸರ ಮೇಲೆ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿ, ರಚನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಿಸರ್ಗದೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡಿಸಲಾಗದೆ ಜೀವನಾಧಾರ ಉತ್ಪಾದನೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಮುಂದುವರೆದಂತೆ ಮರೈಯಾ ಮೈಸ್ ಹೆಂಗಸರು ಮಾಡುವ ಜೀವನಾಧಾರ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ರೈತರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶೋಷಣೆಯು ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಕೂಡಿ ಹಾಕುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ "ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ ಸಂಗ್ರಹಣ ಮತ್ತು ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಆಕೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಬದಲು ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನ ರೈತರ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶೋಷಣೆ ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಮನೆಯೊಳಗೆ ಕೂಡಿಹಾಕುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಕ್ರೌರ್ಯ"[೨೧] ಇವರ ಪ್ರಕಾರ ಮಹಿಳೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಂಗಸರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಣದಲ್ಲಿಡುವುದೂ ಆರ್ಥಿಕ ಅವಕಾಶಗಳ ಉಪಯೋಗ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳದಂತೆ ಮಾಡಲು ಅವಳು ಮನೆಯಾಚೆ ಕಾಲಿಡಲು ಬಿಡದಿರುವುದರಿಂದ, ಹಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಫಲಕಾರಿಯಿಲ್ಲದ ಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ತೊಡಗಿಸುವುದೇ, ಇವೇ ಆ ಉದ್ದೇಶಗಳಾಗಿರಬಹುದು. ಇಂತಹ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಮಹಿಳೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅವಲಂಭನೆ/ಆಸ್ತಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಲಭ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಿಕೆ ಮತ್ತು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವಳನ್ನು ದುರ್ಬಲಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಇಂತಹ ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಆರ್ಥಿಕಶಕ್ತಿಯು ಪ್ರಬಲವೆನಿಸಿದರೂ ಕೂಡಾ ಅವುಗಳು ಪುರುಷ

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಅಧೀನದಲ್ಲಿಯೇ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಮಹಿಳಾ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಸೀಮಿತತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು. ಅವುಗಳು ಪುರುಷ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವತಂತ್ರದ ಕನಸನ್ನು ಕಾಣುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಜನಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕತ್ತಲರಾಯ, ಮದುರಂಭೆ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಬಹಳಕಾಲ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದ ನೋವು ಅನುಭವಿಸಿ, ಶಿವನ ವರಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಳಿಂಗರಾಯನು ಹುಲಿಯಿಂದ ಹತನಾಗುತ್ತಾನೆ. 'ಮದುವಾಗದ ಕಂದನ ಅಂಗೇನೆ ಸುಡಬಾರದು, ಸಿಗಳಿಗೊಂಬೇಯ ಮಾಡಿ ಸುಡಬೇಕು' ಎಂದು ಜೋತಿಷ್ಯನು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನೇ ಲಗ್ನ ಮಾಡಿಸಿದರಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ದಂಪತಿಗಳು ಚಿನ್ನಮ್ಮನಂತಹ ಅಮಾಯಕ ಹೆಣ್ಣು ಮೌಢ್ಯತೆಗೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಾಳೆ.

"ಸಿಗಳಿಗೊಂಬೇಯ ಮಾಡಕೆ ನನಗೇನುಕಮ್ಮಿ
ಇರಿಯಾರುಗಳಿಸೀದ ಅಳೆಚಿನ್ನವುಂಟು
ಇರಿಯಾರುಗಳಿಸೀದ ಆಳೆಚಿನ್ನಯಂಕಣ್ಣ"[೨೨]

ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವಸ್ತುವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ದಾಸಿ, ವೇಶ್ಯೆ, ನರ್ತಕಿ ಇವುಗಳು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸ್ಥಾನಗಳಾಗಿವೆ. ಅವಳನ್ನು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವವು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಮತ್ತು ಮನಬಂದಂತೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿದೆ. ಮಹರಾಣಿಯೆಂಬ ಉನ್ನತ ಪದವಿಯು ಇದ್ದರೂ ಸಹ ಅವಳು ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ಧರ್ಪಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಇಲ್ಲ. ಅವಳೂ ಗುಲಾಮಳೇ ಆಗಿ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದಾಳೆ. ಇನ್ನೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಹಿಳೆ ಸತಿ ಚೆನ್ನಮ್ಮಳು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಸರಕು ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡುಬಂದಿದ್ದಾಳೆ.

"ಗಿನ್ನಲಿಡಿದು ತಿರುಗಿದರ ವುಟ್ಟಾದು ಪಡಿಯಿಟ್ಟು
ವೂರಾಗ ವೊಬ್ಬ ಬ್ರಾಮ್ಮಣ"[೨೨]

"ಮ್ಯಾಲಗ್ರಕ ಕೇಳ್ಯಾನೆ ವಳಿನಾಡ
ಸೀರಿಗಂತ ಕೇಳ್ಯಾನೆ ಐವತ್ತು ಸಾವಿರದೊನ್ನು
ಮ್ಯಾಲಗ್ರಕ ಕೇಳ್ಯಾನು ವಳಿನಾಡ"[೨೩]

ಲಗ್ನವಿಲ್ಲದ ಕಾಳಿಂಗರಾಯ ಮರಣ ಹೊಂದಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆತನ ಶವಕ್ಕೆ ಚಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವ ಧಾರುಣ ಕಥೆ ಇದಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಣಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯು ಹೆಣ್ಣಿಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯವನ್ನು ಈ ಕಾವ್ಯವು ತಿಳಿಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಶವಕ್ಕೆ ತೋರಿಸುವ ಮರ್ಯಾದೆಯು ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಚನ್ನಮ್ಮಳಿಗಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಚನ್ನಮ್ಮಳ ತಂದೆಯೇ ಮಗಳಿಗಿಂತ ಹಣವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಧನಿಕರ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮಗಳ ಮೇಲಿನ ತಂದೆಯ ತಾತ್ಸಾರದ ಭಾವನೆಯು ಚಿನ್ನಮ್ಮಳ ಅನಾಥಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ತನ್ನ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಬಡತನದಿಂದ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗೆ ಧನಿಕರಿಗೆ ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

"ನಾರಿ ಬ್ರಾಮ್ಮುತಿ ಇವನೋಡುಬಾರಿ ವೊನ್ನೇಗೆ
ಸಣ್ಣೋಳು ಚೆನ್ನಾಮ್ಮಾನ ಕೊಡಬೇಕು
ವೊನ್ನೀನ ಮನೆಯಿಂದು ಉರುದುವೋಗಾಲಿ
ಸತ್ತೆಣಕಾಮಗಳಾ ನಾನ ಕೊಡಲಾರೇ
ಇಡಗೊಂಡ ಇಡುದಾನೆ ನಡುಬೆನ್ನಿಗೆ ಗುದ್ದಾನ"[೨೪]

ತನ್ನ ಮಗಳಿಗಾಗುವ/ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದೋರಣೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯು ತಾನೆತ್ತ ಮಗಳನ್ನು ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಬಲಿ ಕೊಡಲಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ/ಮಗಳ/ಹೆಣ್ಣಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಇಡೀ ಇಡೀ ಶಾಪ ಹಾಕುತ್ತಾಳೆ. 'ವೊನ್ನೀನ ಮನೆಯಿಂದು ಉರುದುವೋಗಾಲಿ, ಸತ್ತೆಣಕಾಮಗಳಾ ನಾನ ಕೊಡಲಾರೇ, ಇಡಗೊಂಡ ಇಡುದಾನೆ ನಡುಬೆನ್ನಿಗೆ ಗುದ್ದಾನೆ' ತಾಯಿಯ ಆಕ್ರೋಶ ಗಂಡನ ಕಟುನಿರ್ಧಾರದ ವಿರಿದ್ಧವೂ ಇದೆ ಮತ್ತು ಅವನ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಒತ್ತಾಯ ಪಡಿಸಿದ ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧವೂ ಇದೆ. ಅವಳ ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಮೌನವಾಗಿರದೆ ಗಂಡನ ವಿರುದ್ಧ ನೇರವಾಗಿ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕಿಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ದಂಡನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡಾ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಇಂತಹ ಬಂಡವಾಳಗಾರರಿಂದ ಶೋಷಣೆ ಅನುಭವಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

"ವುಟ್ಟೀದಾಗ ನನ್ನ ವುತ್ತಕಾಕ್ಕೈನೆಂದು
ಎತ್ತಮ್ಮ ತಾಯಿ ಅಳದೀರೆಂದಾಳು ಚೆನ್ನಮ್ಮ"[೨೫]

"ದಾನ್ಯಾಕೆ ಬಂದರಿಗೆಲ್ಲ ಮಾಡ್ಗಲ್ಲ ನೀಡಿದ್ದೆ
ತೀರಿದೆಣಕ ನಾನಿಂದು ವೊದಗೀದೆನಮ್ಮ
ತೀರಿದೆಣಕ ನಾನಿಂದು ವೊದಗೀದೆನಮ್ಮ
ಅಡೆದಮ್ಮ ತಾಯಿ ನೀನು ಅಳದೀರ"[೨೬]

ಹೆಣ್ಣಿನ ಜನ್ಮವನ್ನೇ ಅಸಾಧಾರಗೊಳಿಸಿರುವ ಈ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಚನ್ನಮ್ಮಳಿಗೆ ಅಸಹನೆಯಿದೆ. ಹುಟ್ಟಿದಾಗಲೇ ನನ್ನನ್ನು ಹುತ್ತಕ್ಕೆ ಹಾಕಿಬಿಟ್ಟಿದ್ರೆ ನೋವುಪಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಲ್ಲ. ಈ ಹಾಡು–ಪಾಡು, ಕಷ್ಟ–ನಷ್ಟಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಮಾಮೂಲಿಯಾದದ್ದು. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಹಾಯಕರಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣು ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತಹ ಸಂವೇದನೆಯುಕ್ತ ಮಾತಿನಿಂದ ಸ್ತ್ರೀ ಅಸಾಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳುವಂತಿದೆ.

ಆದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಅಸಹಾಯಕ ಬದುಕಿಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ. ಈ ಆರ್ಥಿಕಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಇವೆರಡು ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕವೇ ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿಗೂ ಕಾರಣೀಭೂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಣವೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು

ತಿಳಿದಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಗೆ ಮನ್ನಣೆಯಿಲ್ಲ. ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ಕಳಕೊಂಡಿರುವ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವೆಂದು ತಿಳಿದಿದೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗ ಉತ್ತರದೇವಿ ಕಥನಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ತೆರಕೊಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಉತ್ತರದೇವಿಯು ರೈತಾಪಿ ಕುಟುಂಬದ ಮಹಿಳೆ. ಅವಳು ಶ್ರಮ ಪಡುವುದು ಅವಳಿಗಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಬದುಕು ಅವಳದಲ್ಲ ಎಂಬ ನೈಜಾಂಶ ಅವಳ ಅತ್ತೆಯು ಶೀಲಪಾವಿತ್ರತೆಯ ಕಳಂಕ ಹೊರಿಸಿ ಮನೆಯಿಂದ ಹೊರತಳ್ಳಿದಾಗ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಉತ್ತರದೇವಿ ಮನೆಯ ಇತ್ತಲಲ್ಲಿ ಹೂತೋಟ, ಫಲಪುಷ್ಪ ಬೆಳೆಯುವ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಆಡು, ಎಮ್ಮೆ, ಆಕಳುಗಳನ್ನು ಸಲಹುತ್ತಾಳೆ. ಈ ದುಡಿಮೆ ಪರಕೀಯಳಾಗಿದ್ದರ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ. ದಿನಬಳಕೆಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾಳೆ. ಉತ್ತರದೇವಿಯು ಸೋಮಾರಿತನದವಳಲ್ಲ ದುಡಿದು ತಿನ್ನುವ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ಶೋಧಿಸಿಕೊಂಡವಳು. ಮನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಹಗಲಿರುಳು ಶ್ರಮಿಸಿದರೂ ಕೂಡಾ ಒಂದೊತ್ತಿನ ಕೂಳಿಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಿಲ್ಲ.

ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಮದುವೆ ಸಂಪ್ರದಾಯದಲ್ಲಿ ವದುದಕ್ಷಣೆ ಪದ್ಧತಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ಯಾಶುಲ್ಕವೆಂದೇ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮಾರಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ, ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ವ್ಯಾಪಾರ ವಿನಿಮಯದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹಣಕೊಟ್ಟು ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದಿತ್ತು ಎಂಬಂಶವನ್ನು ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಗತವಾಗಿದ್ದ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಹಣಕೊಟ್ಟು ತಂದಿರುವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಗುಲಾಮಿತನವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಉತ್ತರದೇವಿ ಕಥನಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ಯಾಶುಲ್ಕದ ಪ್ರಸ್ಥಾಪ ಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹಣಕೊಟ್ಟು ತರಬಹುದು, ಎನ್ನುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶೋಷಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

"ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಎತ್ತಲ್ಲ ಎಮ್ಮೆಲ್ಲ
ಹತ್ತುವರ ಮುಟ್ಟಿ ತೆರಮುಟ್ಟಿ ಬಂದವಳ
ಬಿಟ್ಟಿರುನಾರೆ ಹಡದವ್ವಾ

ಅವಳ ಕೊರಳಲ್ಲಿರುವ ಸಲಿಕೆ ಸರಪಳಿ ಮಾರಿ
ನಿನ್ನ ಮಂಚಾಕೆ ರಾಣೆಯತರಬಲ್ಲೆ ಕಂದಯ್ಯ
ಉತ್ತರದೇವೆಂಬ ಸೊಸಿ ಬ್ಯಾಡಾ

ತವರೀಗೆ ಬಿಡುವಾಕೆ ಎತ್ತಲ್ಲ ಎಮ್ಮೆಲ್ಲ
ಆರು ವರ ಮುಟ್ಟಿ ಬಂದವಳ
ನೋಡಿರಿರುನಾರೆ ಹಡದವ್ವಾ

ಅವಳ ಕಾಲಲ್ಲಿರುವ ಪಿಲ್ಲಿ ಸರಪಣಿ ಮಾರಿ
ನಿನ್ನ ಮಂಚಾಕೆ ರಾಣಿಯ ತರಬಲ್ಲೆ ಕಂದಯ್ಯ
ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡವಳ ತವರೀಗೆ"೨೭

'ಬಿಟ್ಟುಬಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಎತ್ತಲ್ಲ ಎಮ್ಮೆಲ್ಲ, ಹತ್ತುವರ ಮುಟ್ಟಿ ತೆರಮುಟ್ಟಿ ಬಂದವಳ' ಎಂದು ಉತ್ತರದೇವಿ ಪತಿರಾಯ ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತಿದು. ಅದಕ್ಕೆ ತಾಯಿ 'ಅವಳ ಕೊರಳಲ್ಲಿರುವ ಸಲಿಕೆ ಸರಪಳಿ ಮಾರಿ, ಅವಳ ಕಾಲಲ್ಲಿರುವ ಪಿಲ್ಲಿ ಸರಪಣಿ ಮಾರಿ, ನಿನ್ನ ಮಂಚಾಕೆ ರಾಣಿಯ ತರಬಲ್ಲೆ ಕಂದಯ್ಯ' ಬಿಟ್ಟುಬಿಡು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಬೇರೆಬೇರೆ ಆಗಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಪರವಾಗಿ ಪುರುಷ ಧನಿಯೆತ್ತಿದರೆ, ಪುರುಷನ ಪರವಹಿಸುವಳು ಮಹಿಳೆಯಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪಶುಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಉತ್ತರದೇವಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಗಂಡನೇ ನೇರವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ತೋರುತ್ತಾನೆ. ಹಣವೊಂದಿದ್ದರೇ ಮಹಾರಾಣಿಯನ್ನೆ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂದು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿಪಾಧನೆಯನ್ನು ಉತ್ತರದೇವಿಯ ಗಂಡ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ನಾಯಕನಹಟ್ಟಿಯು **ಮಾತೃದೇವತೆ ವಡ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರಮ್ಮನ** ನಲೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಆದಿಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಶಿವಶರಣ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಪ್ರವೇಶವಾದ ತರುವಾಯ ನಾಯಕನಹಟ್ಟಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೂ ವೀರಶೈವ(ಪಿತೃನೆಲೆ)ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಮತಾಂತರವಾಗಿದೆ. ವಡ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರಮ್ಮ ಮತ್ತು ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಇವರು ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣ ಆಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡಾ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಯಿದೆ. ಈ ಭಿನ್ನತೆಯು ವ್ಯಷ್ಟಿ-ಸಮಷ್ಟಿಪ್ರಜ್ಞೆಯ ವೈರುಧ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯಗಳೆರಡರ ಬೆಸೆಯುವಂತಹದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯೇ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣವೆನ್ನಬಹುದು. ಸಮಾಜವನ್ನು ಶ್ರೇಣಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ಕ್ರಮವಿದೆಯಲ್ಲಾ ಇದು ಈ ಇಬ್ಬರೂ ತಳಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ವಡ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರಮ್ಮ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯ ಸಂವೇದನೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಾದರೇ ಅವಳು ಆದಿಮತ್ವವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡವಳು. ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದೆ ತನ್ನತನವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡವಳು ಆಗಿದ್ದಾಳೆ. ಇನ್ನೂ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿಯು ತಳಸಮುದಾಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಆದವನು. ಆದಿಮತ್ವದ ಮದ್ಯಕಾಲೀನ ಆಶೋತ್ತರಗಳ ಮುಖವಾಗಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ, ಕಾಯಕಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇರಿಸುತ್ತಾನೆ.

ವೀರಶೈವ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಕಾಯಕತತ್ವದಿಂದ ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನೆಲೆಯಾರುತ್ತಾನೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ ಪವಾಡ ಮತ್ತು ಜನಪರ ನಿಲುವುಗಳಿಂದಲೇ ಜನರನ್ನು ತನ್ನಡೆ ಆಕರ್ಷಿಸಿಕೊಂಡ. ಒಂದೆಡೆ ಸತ್ತ ಎಮ್ಮೆ ಬದುಕಿಸಿದ ಪವಾಡ ಮತ್ತು ಬಳಿನೀರು ಚಿಲುಮೆ ಪವಾಡ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಮಾಡಿದಷ್ಟು ನೀಡು ಭಿಕ್ಷೆ ಎನ್ನುವ ಕಾಯಕತತ್ವ ಮತ್ತು ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಈ

ಭಾಗದ ಜನರನ್ನು ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದ. ಈ ಜನೋಪಯೋಗಿ ಕಾರ್ಯಗಳು ಅವನನ್ನು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಈ ಬದುಕಿನ ಎರಡು ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದುದೇ ಶ್ರಮ ಹಂಚಿಕೆಯ ವಿಧಾನ. ಶ್ರಮವಿಭಜನೆಯು ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ, ಲಿಂಗ ಆಧಾರಿತವಾಗಿರುವ ವರ್ಗ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೂ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೊಡೆತ ಬಿದ್ದದ್ದು ಮೂಲ ಮಾತೃ ನೆಲೆಗಳ ಮೇಲೆ. ಆಚರಣೆ, ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ತಳ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಡು ಹೊಂದಿದವು. ಊಟೋಪಚಾರದಿಂದಲೂ ಬಲಾವಣೆ ಆಗಿಯಿತು. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರಮ್ಮನ ಜನಪ್ರೀಯತೆಯು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಇಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕುಲದೈವ ಮಾರಮ್ಮನೊಂದಿಗೆ ವಡ್ನಳ್ಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಾರಮ್ಮಗೆ 'ವಡ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರಮ್ಮ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ.

ಕೊನೆಟಿಪ್ಪಣಿ

೧. ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎನ್., ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು. ಪು. ೪೫,

೨. ಕೇಶವಭಟ್ಟ ಟಿ., ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೬. ಪು. ೧೨೨

೩. ಅದೇ ಪು. ೧೨೩

೪. ಅದೇ ಪು. ೧೧೭

೫. ಅದೇ ಪು. ೧೧೮

೬. ಅದೇ ಪು. ೧೧೯

೭. ಅದೇ ಪು. ೧೨೧

೮. ಅದೇ ಪು. ೧೨೬

೯. ಗೋಪಾಲ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಕೆ. ಎಲ್., ಲೆನಿನ್ ಮಹಿಳೆಯರ ವಿಮೋಚನೆಯ ಕುರಿತು, ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಾಸ್ಕೋ. ೧೯೮೦. ಪುಟ. ೩೪

೧೦. ಅದೇ ಪು. ೩೫

೧೧. ರಾಜಶೇಕರಪ್ಪ ಪಿ. ಕೆ., ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ. ಬೆಂಗಳೂರು. ೨೦೦೬. ಪುಟ. ೮೨೨.

೧೨. ಅದೇ ಪು. ೮೨೮

೧೩. ಅದೇ ಪು. ೮೪೨

೧೪. ಅದೇ ಪು. ೮೪೩

೧೫. ಅದೇ ಪು. ೮೪೫

೧೬. ಅದೇ ಪು. ೮೪೭

೧೭. ಅದೇ ಪು. ೮೪೮

೧೮. ಅದೇ ಪು. ೮೪೯

೧೯. ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕ್ಕರ್, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ ಪು. ೧೫೧.

೨೦. ಮನುಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎನ್., ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಖಾಶನ ಬೆಂಗಳೂರು. ಪು. ೪೫

೨೧. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು., ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್, ಬೆಂಗಳೂರು. ೨೦೦೨. ಪು. ೩೪೮.

೨೨. ಅದೇ ಪು. ೩೪೯

೨೩. ಅದೇ ಪು. ೩೫೦

೨೪. ಅದೇ ಪು. ೩೫೧

೨೫. ಅದೇ ಪು. ೩೫೧

೨೬. ಅದೇ ಪು. ೩೫೨

೨೭. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ ಎಸ್., ಕೆರಹೊನ್ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಇತರ ಲಾವಣಿಗಳು. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು. ೧೯೭೪, ಪು–೨೨೬

* * * *

ಅಧ್ಯಾಯ: ಏಳು

ಸಮಾರೋಪ

ಫಲಿತಗಳು

ಅಧ್ಯಾಯ: ಏಳು

ಸಮಾರೋಪ

ಹೆಣ್ಣು ಜನಪದ ಗಾಯತ್ರಿ ಅಥವಾ ಜನನಿ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯ ಮೂಲಕ ಮಾತೃಮೂಲದಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಜನಿತವಾಗಿರಬಹುದೆನ್ನುವ ಕುತೂಹಲ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂತಹ ಮೌಖಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗಿರುವ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯ ನಂಟು ಎಂದೂ ಅಳಿಸಲಾರದತಂಹದು. ಈ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಾಯಿಮಾತಿನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮವು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಗೆ ದಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಈ ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ಆದಿಮದಿಂದ ಆಧುನಿಕದವರೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಅದು ವ್ಯಷ್ಟಿ-ಸಮಷ್ಟಿ, ಸಾಮ್ಯತೆ-ಭಿನ್ನತೆ, ಸಾಮರಸ್ಯ-ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲ ಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಬಹುರೂಪಿ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸ್ತ್ರೀ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವಂತಹ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಇದರಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯದ ಅಂಶಗಳು ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿವೆ.

ಮಹಿಳೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ವಂಚನೆಗೊಳಗಾಗಿದ್ದು, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಅನುಭವವನ್ನು ಮೌಖಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ತೋಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ಮಹಿಳೆ ತನ್ನ ಮೇಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಉಪಮೇಯ, ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಡಂಬನೆ, ಅಸಹನೆ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ-ಪ್ರತಿರೋಧ, ಸ್ವಗತ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ಖಂಡನೆ ಮಾಡಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ದಾಖಲು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ತರಹದ ಸ್ವತಂತ್ರವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಪುರುಷ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನತೆ ಮತ್ತು ಅಧೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೆ ವಿವಿಧ ಆಯಾಮಗಳಿವೆ. ಜಾತಿ-ಲಿಂಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ವರ್ಣ-ವರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನತೆಯ ಅಧೀನಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದು ಮಹಿಳಾ

ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಅವಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕಡಿವಾಣವನ್ನೂ ಹಾಕಿದೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಲಿಂಗ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಜಾತಿಭೇದಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶತಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಕಾಡುತ್ತಾ ಬಂದಿವೆ. ಅವು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನೆಲೆಯೂರಿದ್ದು, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇಂತಹ ವಾತವರಣದಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರು ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಹೊಂದದಂತೆ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟಳೆಗಳಿರುವುದು ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಪುರುಷನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವಂತಹ ಲಿಂಗತಾರಮ್ಯಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಾಗಲಿ, ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಾಗಲಿ ಸುಧಾರಣೆಯಾಗಲಿಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಹೇರಿಕೆ ಮತ್ತು ಪೋಷಣೆಯಿಂದ ಲಿಂಗಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತವೆ. 'ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿತೆಂದು ಕಳವಲಪಡಬೇಡ ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣು ಹುಟ್ಟಿದ ಮನೆಯು ಸ್ಥಿರವಲ್ಲ' ಎಂಬ ಜನಪದ ಸೊಲ್ಲುಗಳು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಸುವಂತೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಆದರ್ಶ ಮೌಲ್ಯಗಳಂತೆ ಪೋಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವಿಧಿನಿಷೇಧಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿದ್ದು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸದಾ ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿವೆ. ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದು, ಅವಳ ಬದುಕಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಇಲ್ಲದಂತಾಗಿದೆ.

ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವೆ ಉಲ್ಬಣಗೊಳ್ಳುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುತಂತ್ರವಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆ, ಸತಿ-ಸವತಿ, ನಾದುನಿಯರು-ಅತ್ತಿಗೆಯರ ನಡುವಿನ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಪುರುಷ ದೋರಣೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಅಪಚ್ಯುತಿಯಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಅತ್ತೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕಶಕ್ತಿಯಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪುರುಷ ಪ್ರಣೀತ ಮೌಲ್ಯಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸೊಸೆಯಂದಿರರನ್ನು ಗುಲಾಮಿತನದಿಂದ ಕಾಣುವಂತಹದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ನಿರಂಕುಶ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಯಜಮಾನಿಕೆಯು ಸೊಸೆಯರನ್ನು(ಹೆಣ್ಣು) ಹೀನಾಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೊಂದಿಗೆ ಅವರ ಅಸ್ಥಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಇಂತಹ ಅಸಾಮಾನತೆಯ ವಾತವರಣವು ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವೆಯೇ ತಿಕ್ಕಾಟವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಸಹ ಆಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಘರ್ಷ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯು ಹೊಂದಿರುವ ಒಡೆತನದ ಅಧಿಕಾರವು ಪುರುಷ ರೂಪಿಯಾಗಿದೆ. ಅತ್ತೆಯಾದವಳೂ ಸಹ ಈ ಒಡೆತನದಿಂದ ಬಂಧಮುಕ್ತಳಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಮಹಿಳೆಯರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪುರುಷ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅಧೀನವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಎಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಪುರುಷ ಒಡೆತನದಿಂದ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ಇದರ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ

ತನ್ನತನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಷವು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆಯು ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸೊಸೆಗೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳು ಕೂಡಾ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿಘಟನೆಯಿಂದ ನವೀನಮಾದರಿ ಕುಟುಂಬಗಳ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ಸೇರಿದ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳಿರುವ ಕುಟುಂಬಗಳ ಪರಂಪರೆಯು ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಪಾರಂಪರಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಇಂತಹ ಕುಟುಂಬಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಗರೀಕರಣ, ಔದ್ಯೋಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರೀಕರಣದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಯಿಂದ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳು ಮತ್ತು ನವೀನಮಾದರಿಯ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥಿರವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿವೆ. ಮೊದಲು ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸವಿರುವ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳು ಧರ್ಮ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುಬದ್ಧತೆಗಳಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಇತ್ತಿಚೀಗೆ ಈ ನೆಲೆಗಳು ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಮೂಲ ನೆಲಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನೋಭಾವನೆ ಇತ್ತಿಚೀನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿವೆ.

ಈ ಮೂಲಭೂತ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ದ್ವಂದ್ವದಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಜಾಗತಿಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದ ತಾತ್ವಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವು ನಗರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಸುತ್ತಿದ್ದು ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದ ಮಹಿಳೆಯರ ಶಿಕ್ಷಣ, ರಾಜಕೀಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಂದ ವಂಚನೆಗಳಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಆಧುನಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಮಹಿಳೆಯನ್ನು ನಗರ ಬದುಕಿಗೆ ಪರಕೀಯಳನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾಗತೀಕ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯಿಂದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಜನಪದ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆಯ ಆಂತರ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಲಾರದು.

ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯು ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಶೋಷಣೆಗೆ ಗುರಿಪಡಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ಬಹುತೇಕವಾಗಿ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ರಾಜಮನೆತನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಕುಟುಂಬಗಳು ಕೃಷಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಈ ತರಹದ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ರಾಜಮನೆತಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಆಂತರಿಕ ಕಲಹಗಳಿಂದ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಬೆಸೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪಿಡುಗಾಗಿರುವ ವರದಕ್ಷಿಣೆ ಪದ್ಧತಿಯು ಮಹಿಳೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ

ಬೇರೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಭೋಗದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಬೆಲೆವೆಣ್ಣುಗಳಾಗಿ ಕಾಣುವಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಷಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿವೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಇಂತಹ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮರಿಯುವಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಣಯದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿರುವ "ಯಲುರಾಜನ ಮಡದಿ, ಕಲಿಯುಗದ ಬಾಲೆ" ಈ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವ ಮಹಿಳಾ ಮುಖಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಸ್ವರೂಪದ ಜಾನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಆಶೋತ್ತರಗಳು. ಪ್ರಸ್ತುತ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಗಂಡು-ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೋಧೋರಣೆಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಇವು ಸಮಾಜದ ಯಾವುದೇ ನೈತಿಕತೆಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡಿನ ಅತೃಪ್ತ ಬಯಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ವರದಕ್ಷಿಣೆ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಗಂಡಿನ ಕಿರುಕುಳಗಳು. ಈ ಎರಡು ವಿಚಿತ್ರ ಮನೋಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸನ್ನಿವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ವಿಚ್ಛೇದನ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಈ ವಿಚ್ಛೇದನಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ಮತ್ತು ನಗರವಾಸಿ ಮಹಿಳೆಯರ ನಡುವಿರುವ ಶೋಷಣೆಯು ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಂದ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಜನಪದ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ 'ತ್ಯಾಗ ಬಲಿದಾನ, ಸಹಗಮನ, ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದಂತಹ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಹೆಣ್ಣಿಗಾಗಿ ಇವೆ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿವೆ. ಇಂತಹ ಮೌಲ್ಯಾಚರಣೆಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ಪಾರಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಶೀಲ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿ, ಹೆಣ್ಣು ಪತಿವ್ರತೆಯಾಗಿರಬೇಕು ಅಥವಾ ಪತಿನಿಷ್ಠಳಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜದ ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿವೆ. 'ರೇಣುಕೆ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಚೆನ್ನಮ್ಮ, ದಂಡಿ ಚನ್ನಮ್ಮ, ಸತ್ಯ ಶರಣೆ ಸಂಕಮ್ಮ' ಈ ಜನಪದ ಮಹಿಳೆಯರನ್ನು ಪತಿವ್ರತೆ ಎನ್ನುವ ಮೌಲ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕವಾಗಿ ನೀಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಸಹ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪುರುಷನ(ಗಂಡನ) ಅಧೀನದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಪುರುಷಪ್ರಧಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಅಧೀನಳನ್ನಾಗಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಅಥವಾ ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ನಡೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೆ ಅವಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವ, ಅಪನಿಂದನೆಗೆ ಗುರಿ ಮಾಡುವ, ಅಪವಿತ್ರಳು ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿ, ಅವಳ ಬದುಕನ್ನೇ ಅಪಮೌಲ್ಯೀಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಘಟನೆಗಳು ವಿಚ್ಛೇದನೆಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರಣಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿವೆ.

ಇಂದಿನ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಈ ಹಿಂದಿನದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗೇನಿಲ್ಲ. ಇಂದು ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಹೇಳಿಕೊಂಡರೂ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬಹುದಾದ ಮಾತಾಗಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ಇಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಭದ್ರತೆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಪುರುಷ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೇಲಿನ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು, ಮಾನಸಿಕ, ದೈಹಿಕ ಕಿರುಕುಳವನ್ನು ನೀಡಿದರೂ ಸಹ ಹೆಣ್ಣು ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದೇ ಮೌನವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಬಿಡುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಆದರ್ಶವಾದಿ ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರೂರವಾದುದು. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಆಧುನಿಕ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯು ಈ ಪ್ರಣೀತ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಹೊರ ಬಂದಿದ್ದು ವಿಚ್ಛೇದಿತ, ವಿಧವೆ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಹ ಇಂದು ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ತಾವು ಯಾರ ಹಂಗಿಲ್ಲದೇ ಸ್ವಾಯತ್ತವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಇಂದಿನ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದಾದರೆ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿರುವವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪುರುಷರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಒಡ್ಡಿದರೂ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಕುಂದು ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ನಗರ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಇಂದು ಹೆಚ್ಚು ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಿದ್ಯಾವಂತ ಮಹಿಳೆಯರು, ಔದ್ಯೋಗಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಮಹಿಳೆಯರು, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮಹಿಳೆಯರು ಇಂದು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇದಾವುದರ ಬಲವಿಲ್ಲದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಮಹಿಳೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ಶಿಕ್ಷಿತರಾಗದೇ ಇನ್ನೂ ಮೌಖಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಮಹಿಳೆಯರು ಉತ್ಪಾದಕ ವರ್ಗವಾಗಿಯೇ ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಕೌಟುಂಬಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ದುಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಅವರು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ದುರ್ಬಲರಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ಅವರಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲವೇ ಅಧಿಕಾರಯುತವಾದ ಧ್ವನಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಅಸಮಾನತೆಯ ಬದುಕನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಜೀವನವನ್ನು ನೆಡೆಸುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಆರ್ಥಿಕ ಅಧಿಕಾರ, ಹಾಗೂ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಲಿಂಗ, ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯಗಳಾಗುತ್ತಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತೃ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಫಲವಂತಿಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಳು, ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಜ್ಞಾನ ಬಲವುಳ್ಳವಳು ಎಂದು ಗೌರವದಿಂದ, ಆದರದಿಂದ ನೆಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಜೈವಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡು ಎಂಬ ಬೇಧ-ಭಾವವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಆರ್ಥಿಕತೆ ಚಿಂತನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹುಟ್ಟಿದಾಗಲೇ ಹೊರಗಿನವಳಾಗಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವು ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ಶೋಷಣೆ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹೀಗೆ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ನಡೆಯು ಅವಳನ್ನು ನೈತಿಕವಾಗಿ ಅಧಃಪತನಗೊಳಸಲಾಗಿದೆ. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿನ ಪುರುಷ(ತಂದೆ)ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ನಡುವೆ ಸ್ತ್ರೀ ಅಧೀನ(ಸೇವಕಿ)ವಾಗಿಯೇ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾಳೆ. ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಇರಬೇಕೆನ್ನುವ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಪರಿಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವತಂತ್ರವೆಂಬುದಿಲ್ಲ. ಹಗಲಿರುಳು ಗೃಹಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಹೊಲಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ತೊಡಗಿರುವ ಶ್ರಮವು ಪ್ರತಿಫಲರಹಿತವಾದದ್ದು. ಈ ಸ್ಥಿತಿ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಗಳಿಕೆಯ ಸಂಪತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಅನುಬೋಗಿಸುವಂತಹ ಅಧಿಕಾರವಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮೂಲಭೂತವಾದವಾಗಿದೆ.

ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಉತ್ಪಾದಕ-ಅನುಭೋಗಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ಪ್ರಕ್ರತಿಯೇ ಮಾಲಿಕ-ಶ್ರಮಿಕರ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವು ಹೆಣ್ಣಿನ ಆರ್ಥಿಕ ಗುಲಾಮಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಸೈದ್ಧಂತಿಕ ಸಾಮೀಪ್ಯವು ಮಹಿಳಾ ಆರ್ಥಿಕ ಗುಲಾಮಿತನದ ಸಾಂಕೇತಿಕರಣವು ಸಮಕಾಲೀನ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಣ್ಣು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಯ ಬಲವಾದ ಹಿಡಿತವಿದೆ ಎಂದು ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಮೂಲಭೂತ ಕಲ್ಪನೆಯು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸಾಮಾನತೆಯೊಂದಿಗೆ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ರೂರತನದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸ್ತ್ರೀ-ಪುರುಷರ ನಡುವಿನ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಿಕ್ಕಾಟವು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ದಿನನಿತ್ಯ ಜರುಗುತ್ತಲಿರುತ್ತವೆ. ಬೇವುನಟ್ಟಿ ಕಾಳಮ್ಮ, ಸಿರಿ, ರಾಮವ್ವೆ-ಗೌರಮ್ಮ ಮತ್ತು ಚಿನ್ನಮ್ಮರಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರು ಪುರುಷನ ನಿರಂಕುಷ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಣಸಾಟವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮಹಿಳೆಯರು ಕುಟುಂಬದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪುರುಷನಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದ ಸನ್ನಿವೇಷ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಅಸ್ಥಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾದಾಗ ಪುರುಷನ ಅತಿಕ್ರಮಣವನ್ನು ಅತ್ತಿಕ್ಕುವಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾಳೆ. ಈ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಮಹಿಳೆಯು ಮಾತೃಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ತಳಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಫಲಿತಗಳು

೧. ಜೈವಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿತು. ಈ ಲಿಂಗ ಪ್ರೇರಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ತಾರತಮ್ಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವಳು ಮಹಿಳೆಯೇ ಹೊರತು ಪುರುಷನಲ್ಲ. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪುರುಷನನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಣದಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕೀಳಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕುಂಟಿತಗೊಳಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

೩. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು ಕೃಷಿಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದವುಗಳು. ಮೂಲತಃ ಗ್ರಾಮದ ಮಹಿಳೆಯೇ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಆಗಿದ್ದಾಳೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಜನಪದ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂಬಂತಿರುವ ಮಹಾಸತಿ ಆದಂತಹ ಮಹಿಳೆಯರು ದೈವವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವಾರು ಕಥಾನಕಗಳಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.

೪. ಪುರುಷ ಸಮಾಜದ ಪ್ರಣೀತ ಧೋರಣೆಗಳು ರೂಢಿಗತವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕತೆಯಿಂದ ಹೊರಬರಲಾಗಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಜಿಡ್ಡುಗಟ್ಟಿರುವ ಸಮಾಜದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡಾಯವೇಳಲು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮಹಿಳಾ ಆಶಯಗಳು ಪ್ರಮುಖ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿವೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು.

೫. ಆದರ್ಶ ಮೌಲ್ಯಗಳೆಂದು ಕರೆಯುವ ಮತ್ತು ಸ್ತ್ರೀ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಾದ ಶೀಲಪಾವಿತ್ರತೆ, ಲೈಂಗಿಕತೆ, ಕುಟುಂಬ, ತಾಯ್ತನ, ಹೆಣ್ತನ, ಹೆಂಡತಿ ಇವುಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸಂಕೋಲೆಗೆ ಸಿಲುಕುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ.

೬. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಂಜೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮತ್ತು ವಿಧವೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಅಪಮಾನ, ನಿಂಧನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪುರುಷ ಸಮಾಜವು ವಿಧುರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉನ್ನತವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾ ಬರುತ್ತಿರುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ.

೭. ದೇವದಾಸಿ ಆಚರಣೆಯು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿದ್ದು ಬಹುತೇಕ ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರು ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಮಹಿಳೆಯರು ಉನ್ನತ ವರ್ಗದ ಪುರುಷ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಭೋಗಲಾಲಸೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿವೆ.

೮. ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಹಾಗೆ ಬಹುತೇಕ ಜಮೀನ್ದಾರಿ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ರಾಜಮನೆತನ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಪದ್ಧತಿಯು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಬಹುಪತ್ನಿತ್ವ ಆಚರಣೆಗೆ ಒಳಗಾದವರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

೯. ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸತಿಸಹಗಮನ ಆಚರಣೆಗಳು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಗುಲಾಮಳಾಗಿ ರೂಪಿಸಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಸ್ವಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ, ಸ್ವವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿಲ್ಲ. ಹೆಣ್ಣು ತನ್ನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಬದುಕನ್ನು ಪುರುಷ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒತ್ತೆಯಿಟ್ಟು ಸೇವಕಿ/ಯಂತ್ರದಂತೆ ಹಗಲಿರುಳು ದುಡಿಯುವ ಚಿತ್ರಣವು ಜಾನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ.

೧೦. ಜಾನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಮಹಿಳೆಯರು ಆಸ್ತಿಯ ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಸದಾ ದೂರ ಉಳಿದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

೧೧. ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯರ ಜಗಳ, ಸತಿ-ಸವತಿ ಮಾತ್ಸರ್ಯ ಮತ್ತು ನಾದುನಿ-ಅತ್ತಿಗೆಯರ ಕಿತ್ತಾಟಗಳು ಹೆಣ್ಣಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಉಲ್ಬಣಗೊಳ್ಳುವ ಪೈಪೋಟಿಗಳಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅತ್ತೆಗಿರುವ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವು ಸಹಜವಾಗಿರದೆ ಪುರುಷನ ಮೂಲಕ ಬಂದಿರುವುದಾಗಿದೆ.

೧೨. ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನವೀನಮಾದರಿ ಕುಟುಂಬಗಳತ್ತ ಮುಖ ಮಾಡಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕೌಟುಂಬಿಕ ಸ್ಥಿರವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ನಡುವೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುತ್ತವೆ ಎಂದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಂತಹ ಅವಿಭಕ್ತಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಧರ್ಮ, ಒಂದೇ ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳಾಗಿರುವ ಸದಸ್ಯರು ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ, ಹಲವು ಭಾಷೆಯನ್ನಾಡುವ ಮತ್ತು ಹಲವು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವಿದಿಂದಾಗಿ ನಗರೀಕರಣ, ಔದ್ಯೋಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ಮತಾಂತರೀಕರಣದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.

೧೩. ಪ್ರಸ್ತುತ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕ ಮಹಿಳೆಯ ಆಶೋತ್ತರಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಿಂಬಿತವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಕೆಳವರ್ಗ ಮಹಿಳೆಯರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗಿವೆ ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ತಳಮೂಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ 'ಜಾನಪದ ಮಹಿಳೆಯ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ' ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾಗದ ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ ಮಹಿಳೆಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿ-ಗತಿಯ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಅರಿಯುವಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ಆದಿಮತ್ವದಿಂದ ಆಧುನಿಕದವರೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕಿನ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು, ಅದು ವ್ಯಷ್ಟಿ-ಸಮಷ್ಟಿ, ಸಾಮ್ಯತೆ-ಭಿನ್ನತೆ, ಸಾಮರಸ್ಯ-ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಗುಣವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಬದುಕು ಬಹುರೂಪಿ ವಿನ್ಯಾಸಗಳೇ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವೆಂಬಂತೆ ಮೈತೆಳೆದಿವೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಸ್ತ್ರೀ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಸಿದ್ಧಮಾದರಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವಂತಹ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವಂತೆ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಬದುಕು ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಯುತವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ವೈರುಧ್ಯತೆಯು ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅನಾವರಣಗೊಂಡಿದೆ.

ಅನುಬಂಧಗಳು

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

ವಕ್ತೃಗಳ ವಿವರ

ಛಾಯಾಚಿತ್ರಗಳು

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೦೧. ಅರ್ಚಕ. ಬಿ. ರಂಗಸ್ವಾಮಿ., ೨೦೦೧, ಹಟ್ಟದ ಹಳ್ಳಿ, ಕುವೆಂಪು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿವಿ, ಮೈಸೂರ

೦೨. ಅಂಬಳಿಕೆ ಹಿರಿಯಣ್ಣ., ಜಾನಪದ ವಿವಕ್ಷೆ, ಪ್ರಜ್ವಲ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು, ೧೯೮೩

೦೩. ಅನಸೂಯ ಎಂ.ಕುಂದಿ., ೨೦೧೧, ಮಹಿಳಾ ಶೋಷಣೆಯ ನೆಲೆಗಳು, ಸಖಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೊಸಪೇಟೆ.

೦೪. ಅಣ್ಣೀಗೇರಿ ಎಂ.ಎಂ, ಮತ್ತು ಅರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರೀ., ೧೯೭೫, ಶಾಸನ ಸಂಗ್ರಹ ಸಂ: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು. ಬೆಂಗಳೂರು.

೦೫. ಅರಗಂಜಿ ಎ.ಆರ್., ೨೦೦೬, ಜನಪದ ಪದ್ಯಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೦೬. ಕರೀಂಖಾನ್ ಎಸ್.ಕೆ., ೧೯೯೪ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಪುಸ್ತಕಾಲಯ ಪ್ರಕಾಶಕರು. ಬೆಂಗಳೂರು

೦೭. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಎಂ.ಎಂ., ೨೦೧೧, ಸಮಾಧಿ-ಬಲಿದಾನ-ವೀರಮರಣ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೦೮. ಕ.ರಾ.ಕೃ., ೧೯೫೯, ಜನಪದ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೦೯. ಕ.ರಾ.ಕೃ., ೧೯೮೩, ಆಯ್ದ ಮುತ್ತುಗಳು, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೦. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ., ಜಿ.ಶಂ.ಪ ಅವರ ಜಾನಪದ ಬರಹಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೧. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ., ೧೯೮೦, ಬೇಕಾದ ಸಂಗಾತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೨. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ. ಸಂ: ೧೯೭೩, ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಲಾವಣಿಗಳು. ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೩. ಕಾಳೇಗೌಡ ನಾಗವಾರ ಮತ್ತು ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ., ೨೦೧೦, ನಡು ನೀರ ತಂಪು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು

೧೪. ಕ್ಯಾತನಹಳ್ಳಿ ರಾಮಣ್ಣ., ಫ್ಲೀಟರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಐದು ಲಾವಣಿಗಳು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು. ೧೯೭೨

೧೫. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು, ಸಂ: ೧೯೮೧, ಕತ್ತಾಲ ದಾರಿ ದೂರ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೬. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಹನೂರು., ೨೦೦೫, ಸಾವಿರದ ಸಿರಿಬೆಳಗು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೭. ಕೊಸಾಂಬಿ ಡಿ.ಡಿ., ೨೦೧೧, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಕತೆ, ಚಿಂತನ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೮. ಕೇಶವ ಭಟ್ಟ ಟಿ., ಹಾಡಿನ ಚೂಡಾಮಣಿ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೯. ಕೇಶವಭಟ್ಟ ಟಿ., ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್, ಬೆಂಗಳೂರು. ೧೯೯೬.

೨೦. ಗಂಗಮ್ಮ ರುಮ್ಮಾ., ೧೯೯೭, ಬಸವಣ್ಣ–ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್–ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಗುಲಬರ್ಗಾ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಗುಲಬರ್ಗಾ

೨೧. ಗದ್ದೀಗಿಮಠ. ಬಿ.ಎಸ್., ೧೯೬೨, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳು. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು.

೨೨. ಗಾಯತ್ರಿ ನಾವಡ., ೧೯೯೬, ಮಹಿಳೆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨೩. ಗಿರಿಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜು., ೧೯೭೨, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ, ದಾರವಾಡ.

೨೪. ಗೋಪಾಲರಾವ್ (ಅನು)., ೨೦೧೧, ಭಾರತೀಯ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨೫. ಗೋಪಾಲ ಕೃಷ್ಣರಾವ್ ಕೆ.ಎಲ್., ಲೆನಿನ್ ಮಹಿಳೆಯರ ವಿಮೋಚನೆಯ ಕುರಿತು, ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ ಮಾಸ್ಕೋ.

೨೬. ಗೋರೂರು ರಾಮಸ್ವಾಮಿ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್., ೧೯೩೮., ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡುಗಳು, ಸತ್ಯಶೋಧನ ಪುಸ್ತಕ ಭಂಡಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೨೭. ಚಲುವರಾಜ., ೧೯೯೭, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೨೮. ಚಕ್ಕರೆ ಶಿವಶಂಕರ., ೨೦೦೭, ಮೈಲಾರ ಮಾಳಮ್ಮ ಮತ್ತು ನೀಲವೇಣಿ, ಸಾಗರ್ ಪ್ರಕಾಶ, ಬೆಂಗಳೂರು

೨೯. ಚಂದ್ರಪ್ಪ.ಎನ್., ಎಲ್ಲಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು

೩೦. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ., ೧೯೬೬, ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿ,ವಿ, ಮೈಸೂರು.

೩೧. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ., ಗ್ರಾಮೀಣ, ಬಾಪ್ಕೋ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೨. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲಿಕಾರ., ಸಂ: ೧೯೮೩, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೊಹರಂ ಪದಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೩೩. ಚೆನ್ನಣ್ಣ ವಾಲೀಕಾರ., ೨೦೦೬, ಕರ್ನಾಟಕ ದೇವದಾಸಿಯರ ಸಮಾಜೋ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನ, ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ ಕೇಂದ್ರ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ.

೩೪. ಜಯಲಕ್ಷ್ಮೀ ಟಿ., ೧೯೯೬, ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು–ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು.

೩೫. ಜಯಲಕ್ಷೀ ಸೀತಾಪುರ., ೧೯೯೪, ನಮ್ಮ ಸತ್ತಿನ ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳು, ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಕಾಡೆಮಿ. ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೬. ಜವರೇಗೌಡ ದೇ., ೧೯೭೯, ಜನಪದ ಸೌಂದರ್ಯ, ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪ್ರಕಾಶನ. ಬೆಂಗಳೂರು.

೩೭. ತಪಸ್ವೀಕುಮಾರ್ ನಂ., ೧೯೮೨, ಕನ್ನಡ ಜನಪದಗೀತೆಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ.

೩೮. ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಎಚ್., ೧೯೬೮ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಚಯ. ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೩೯. ದಂಡಪ್ಪ ಎಚ್. ಬಿ.ಎನ್., ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ., ಸುವರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೦. ದೇವೇದ್ರ ಕುಮಾರ ಹಕಾರಿ., ೧೯೮೫, ಜಾನಪದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದಃಖಾಂತ ನಿರೂಪಣೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೧. ದೇವಿಪ್ರಸಾದ ಚಟ್ಟೋಪಧ್ಯಾಯ., ೨೦೧೧, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆಗಳು, ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೨. ನಳಿನಿ, ಎಂ. ಬಿ. ೧೯೮೨, ಕಾಡುಮಲ್ಲಿಗೆ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು.

೪೩. ನಾಗರತ್ನ ಬಿ.ಎನ್., ೧೯೮೦, ಜಾನಪದ ಪರಿಶೀಲನೆ, ಬೃಂದಾವನ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೪. ನಾಗರಾಜ ಹೊಸೂರಕರ್., ೨೦೦೯, ಮೈರಾರಲಿಂಗನ ಆಚರಣೆ–ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೪೫. ನಾಗೇಗೌಡ ಹೆಚ್.ಎಲ್., ೧೯೭೨, ಸೋಬಾನೆ ಚಿಕ್ಕಮ್ಮನ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೬. ನಾಗೇಶ್ ಎಚ್.ಕೆ., ೨೦೦೦, ಕಾಳಿಂಗರಾಯನ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೪೭. ನಾಯಕ. ಹಾ.ಮಾ., ಜಾನಪದ ಸ್ವರೂಪ, ೧೯೮೦, ತಂ. ವೆ. ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ, ಮೈಸೂರು.

೪೮. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜಿ.ಶಂ., ೧೯೭೬, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು

೪೯. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ. ಶಂ., ೧೯೮೨, ಕನ್ನಡ ವೃತ್ತಿಗಾಯಕ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಮೈಸೂರು.

೫೦. ಪರಮಶಿವಯ್ಯ ಜೀ. ಶಂ., ೧೯೭೭, ದೊಂಬಿದಾಸರ ಲಾವಣಿಗಳು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸದನ, ಮಾನಸ ಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು.

೫೧. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ., ೨೦೦೮, ಜನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೨. ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ., ೨೦೦೪, ಜಾನಪದ ಸುಗಂಧ, ಡಿವಿಜಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೩. ಬಸವರಾಜ ನೆಲ್ಲಿಸರ., ೧೯೮೪, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ಸಂಚಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು

೫೪. ಬಸವರಾಜ ಪೊಲೀಸ್ ಪಾಟೀಲ., ೨೦೦೧, ಜಾನಪದ ಚಿಂತನ, ಅಮರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಕಲ್ಬುರ್ಗಿ

೫೫. ಬಸವರಾಜ ಕುರುವ., ೨೦೧೧, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಪ್ರತಿಭೆಯ ನೆಲೆಗಳು, ಗೀತಾಂಜಲಿ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೬. ಬಸವಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ., ಮಹಾಸತಿ ಆಚರಣೆ : ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೭. ಭಂಡಾರಿ ಅನಿತಾ., ೨೦೦೧, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಿಳಾ ಸಂವೇದನೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೫೮. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ., ೨೦೦೮, ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಂಕಥನ, ಸ್ವಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೫೯. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ., ೨೦೦೧, ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೬೦. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಹಿ.ಚಿ., ೧೯೯೯, ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೬೧. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ. ೧೯೯೯, ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಕಾವ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೬೨. ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಎನ್., ಭಾರತೀಯ ಸ್ತ್ರೀವಾದ, ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೩. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಕೆ.ಎಂ., ೨೦೦೭, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ.

೬೪. ಮಲ್ಲಾಪುರ. ಡಿ.ವಿ., ೧೯೭೦, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೀವನಧರ್ಮ, ಧಾರವಾಡ.

೬೫. ಮಾಧವ ಪೆರಾಜೆ., ೨೦೦೩, ಡೆರಿಡಾ, ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೬. ಮುತ್ತಯ್ಯ ಎಸ್.ಎಂ., ೨೦೦೪, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯ ಸ್ವರೂಪಗಳು (ಜುಂಜಪ್ಪ-ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ-ಮೈಲಾರಲಿಂಗ), ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ

೬೭. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್., ೨೦೧೪, ಆದಿಮ ಜಾನಪದ, ಪ್ರಗತಿ ಗ್ರಾಫಿಕ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

೬೮. ರವಿ ಚಲವಾದಿ, ೨೦೦೯, ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘರ್ಷ, ದೇಸಿ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೬೯. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ., ೨೦೦೪, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಕನ್ನಡ ಭವನ, ಜೆ.ಸಿ.ರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು

೭೦. ರಾಜಪ್ಪ ಟಿ ಎಸ್., ೧೯೭೪, ಕೆರಹೊನ್ನಮ್ಮ ಮತ್ತು ಇತರ ಲಾವಣಿಗಳು. ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೭೧. ರಾಜಶೇಕರಪ್ಪ ಪಿ. ಕೆ., ೨೦೦೬., ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ. ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೨. ರಾಜಶೇಖರ ಪಿ.ಕೆ, ೨೦೦೬, ಮಲೆಯ ಮಾದೇಶ್ವರ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು

೭೩. ರಾಜಶೇಖರ್. ಪಿ.ಕೆ., ಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡಿ, ೧೯೭೨, ತಂ. ವೆಂ. ಸ್ಮಾರಕ ಗ್ರಂಥಮಾಲೆ. ಮೈಸೂರು.

೭೪. ರುಕ್ಮಣಿ ಎಂ ಕೆ., ೨೦೦೮, ಜನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ ಒಂದು: ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೭೫. ರೇವಣ್ಣ ಮೈಲಹಳ್ಳಿ., ಗುಣಸಾಗರಿ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಸುತ್ತಿನ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ತೆ, ಮೈಸೂರು.

೭೬. ಲಿಂಗಯ್ಯ.ಡಿ., ೧೯೭೨, ಬಯಲು ಸೀಮೆಯ ಜನಪದಗೀತೆಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು

೭೭. ವರದರಾಜನ್, ಕೆ.ಎಂ., ೨೦೦೮, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಥನಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು ಗಂಡಿನ ಸಂಬಂಧ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು

೭೮. ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ತಂಬಂಡ., ೨೦೦೯, ಕೆಳವರ್ಗದ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಚರಿತ್ರೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.

೭೯. ವಿಜಯ್ ಪೂಣಚ್ಚ ತಂಬಂಡ., ೨೦೧೦, ಚರಿತ್ರೆ ಬರವಣಿಗೆ ಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.

೮೦. ವೀರಣ್ಣ ಸಿ., ೨೦೧೦, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಕಂಡ ಹೆಣ್ಣು, ಕಾವ್ಯಕಲಾ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು

೮೧. ವೀರಣ್ಣ ದಂಡೆ., ೧೯೯೩, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೨. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀ ಟಿ.ವಿ., ೧೯೯೨, ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾರ್ಗ, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೮೩. ಶಂಕರನಾರಾಯಣ ತೀ.ನಂ., ೧೯೮೨, ಕಾಡುಗೊಲ್ಲರ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಮೈಸೂರು.

೮೪. ಶರ್ಮ ಆರ್.ಎಸ್., ೨೦೧೨, ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರು, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೫. ಶಶಿಕಲಾ ಎಸ್.ಡಿ., ೨೦೦೪, ವಿಜಯಾನ್ವೇಷಣೆ, ಡಾ.ವಿಜಯಾದಬ್ಬೆ ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ ಸಮಿತಿ, ಮೈಸೂರು

೮೬. ಶಾರದಶಾಮಣ್ಣ., ೧೯೯೩, ಜಾನಪದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆ, ಕಳಶ ಪ್ರಕಾಶನ, ಶಂಕರಪುರ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೭. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಜಿ.ಎಸ್., ೨೦೧೨, ಮಹಾಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪ, ಸ್ವಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೮೮. ಶಿವರಾಮ ಐತಾಳ್.ಕೆ., ೧೯೯೧, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮೈಸೂರು.

೮೯. ಶ್ರೀಪಾದ ರಘುನಾಥ ಭಿಡೆ., ೧೯೯೬, ಮಹಾಭಾರತದ ಶಾಪಗಳು (ಸಂಪುಟ-೨), ಗೀತಾ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಮೈಸೂರು

೯೦. ಶೈಲಜಾ ಇ.ಹಿರೇಮಠ., ೧೯೯೪, ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ

೯೧. ಶೋಭಾದೇವಿ ಚೆಕ್ಕಿ., ೨೦೦೬, ನಗುತಾ ನಗುತಾ ಇರಬೇಕು, ಕೆರಳ್ಳಿ ಗುರನಾಥರೆಡ್ಡಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ,

೯೨. ಸತೀಶ್ ಎಚ್., ೨೦೦೧, ನಾಯಕನಹಟ್ಟಿ ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ-ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ

೯೩. ಸಾರಾ ಅಬೂಬಕ್ಕರ್., ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಮಹಿಳೆ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ ೯೬.ಸಿದ್ದರಾಮಯ್ಯ ಎಸ್.ಜಿ. ಮತ್ತು ಕೆ.ಆರ್. ಸಂದ್ಯಾರೆಡ್ಡಿ ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೪. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ., ೧೯೯೭. ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗಳು, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೫. ಸೀಮಾ ಎಸ್.ಆರ್., ೨೦೦೬, ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಘರ್ಷ, ಕುವೆಂಪು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಶಂಕರಘಟ್ಟ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ

೯೬. ಸುನಂದಮ್ಮ ಆರ್., ಮಹಿಳಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ೨೦೦೫, ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್ ಅಂಡ್ ಪಬ್ಲಿಕೇಷನ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.

೯೭. ಹಲಸಂಗಿ ಗೆಳೆಯರು., ೨೦೦೦, ಗರತಿಯ ಹಾಡು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ.

೯೮. ಹೇಮಲತಾ ಎಚ್.ಎಂ., ೨೦೦೪, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಕಾಶಕರು ಡಿ.ವಿ.ಕೆ.ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು.

೯೯. ಹನುಮಂತರಾಯ ಜಿ., ೨೦೦೫, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಸಂವೇದನೆ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೦೦. ಹೆಚ್, ಎಸ್, ಶ್ರೀಮತಿ (ಸಂ), ಕನ್ನಡ ಮಹಿಳಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ; ಲೇಖನ: ಶೈಲಜಾ ಹಿರೇಮಠ: ಮಹಿಳಾ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಚರಿತ್ರೆ. ಪುಟ: ೬೩೩.

೧೦೧. ಹೆಗಡೆ ಎಲ್.ಆರ್., ೧೯೭೧, ತಿಮ್ಮಕ್ಕನ ಪದಗಳು, ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮೈಸೂರು.

೧೦೨. ಹೇಮಾವತಿ ಟಿ.ಆರ್., ೨೦೦೫, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆ–ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೦೩. Bowra C.M., 1962, Primitive Song, London Buchman, Francis.

೧೦೪. Davida Crystal, 1990, The Cambridge Encyclopeadia, Cambridge University Press.

೧೦೫. Frezer J.J., 1990, The Golden Bough, London.

೧೦೬. Kenneth & Marry Clarke, 1963, Introducing Folklore, Publi Holt rinchast of Winsloninc, New Yark.

ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಪತ್ರಿಕೆಗಳು

೧೦೭. ಆದಿಮ ಲಿವಿಂಗ್ ಟೈಮ್ಸ್ ಪತ್ರಿಕೆ. ೨೦೧೨, ಬೆಂಗಳೂರು,

೧೦೮. ಜನಪದ ಕರ್ನಾಟಕ, ೨೦೧೭, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೦೯. ಜೆನಿಗೆ, ೨೦೧೬, ತ್ರೈಮಾಸಿಕ ಪತ್ರಿಕೆ, ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧೦. ಭೀಮವಾದ. ೨೦೧೬, ಮಾಸ ಪತ್ರಿಕೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧೧. ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೧೨. ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ, ೨೦೦೩ ಸಂಚಿಕೆ ಜನವರಿ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.

೧೧೩. ಲೀವಿಂಗ್ ಸೊಸಿಯಾಲಜಿ, ೨೦೧೪, ಮಾಸ ಪತ್ರಿಕೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೧೧೪. ಸಂವಾದ. ಪೆಬ್ರವರಿ–೨೦೧೭, ಮಾಸ ಪತ್ರಿಕೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.

* * * *

ವಕ್ತೃಗಳ ವಿವರ

ಕ್ರಸಂ	ಹೆಸರು	ಗಂ/ಹೆ	ವಯಸ್ಸು	ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ	ವೃತ್ತಿ/ಕಸುಬು	ಸಮುದಾಯ	ಸ್ಥಳ	ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ
೧.	ವೀರಕರಿಯಪ್ಪ	ಗಂ	೫೮	ಇಲ್ಲ	ಕುರಿಗಾಯಿ	ಗೊಲ್ಲ	ಮದ್ದನಕುಂಟೆ	ವೀರತಿಮ್ಮವ್ವ
೨.	ಮುದ್ದನಾಗಮ್ಮ	ಹೆ	೬೦	ಇಲ್ಲ	ಆಡು ಸಾಕಾಣೆ	ಗೊಲ್ಲ	ಗೊಲ್ಲಹಳ್ಳಿ	ವೀರತಿಮ್ಮವ್ವ
೩.	ಚಿತ್ತಮ್ಮ	ಹೆ	೬೫	ಇಲ್ಲ	ಕುರಿಗಾಯಿ	ಗೊಲ್ಲ	ಯರಬಳ್ಳಿ ಗೊಲ್ಲರಹಟ್ಟಿ	ವೀರತಿಮ್ಮವ್ವ
೪.	ಶಿವಣ್ಣ ಎಂ	ಗಂ	೪೫	ಬಿ.ಎ	ವ್ಯವಸಾಯ	ನಾಯಕ	ಗೌರಸಮುದ್ರ	ಗೌರಸಮುದ್ರ ಮಾರಮ್ಮ
೫.	ಬೊಮ್ಮಲಿಂಗಪ್ಪ	ಗಂ	೫೫	ವಯಸ್ಕರ ಶಿಕ್ಷಣ	ವ್ಯವಸಾಯ	ನಾಯಕ	ಗೌರಸಮುದ್ರ	ಗೌರಸಮುದ್ರ ಮಾರಮ್ಮ
೬.	ಜಡೆಯಪ್ಪ	ಗಂ	೭೦	ಇಲ್ಲ	ಕುರಿಗಾಯಿ	ಗೊಲ್ಲ	ರೆಡ್ಡಿಹಳ್ಳಿ ಗೊಲ್ಲರಹಟ್ಟಿ	ಗೌರಸಮುದ್ರ ಮಾರಮ್ಮ
೭.	ಚಂದ್ರಪ್ಪ	ಗಂ	೪೮	ಇಲ್ಲ	ವ್ಯವಸಾಯ	ನಾಯಕ	ನೇರಲಕುಂಟೆ	ವಡ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರಮ್ಮ
೮	ಗಣೆತಿಮ್ಮಯ್ಯ	ಗಂ	೬೦	೭ನೇ ತರಗತಿ	ಕುರಿಗಾಯಿ	ಗೊಲ್ಲ	ಬೇವಿನಹಳ್ಳಿ	ಚಿ/ಸಿನ್ನಮ್ಮನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ(ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ)
೯	ಗಣೆಮಹಾಲಿಂಗಪ್ಪ	ಗಂ	೫೦	೪ನೇ ತರಗತಿ	ಬಡಗಿ ಕಸುಬು	ಗೊಲ್ಲ	ಬೀರೆನಹಳ್ಳಿ	ಜುಂಜಪ್ಪನ ಕಾವ್ಯ
೧೦	ತಿಪ್ಪೇಸ್ವಾಮಿ	ಗಂ	೫೬	೧೦ನೇ	ವ್ಯವಸಾಯ	ನಾಯಕ	ನಾಯಕನಹಟ್ಟಿ	ವಡ್ನಳ್ಳಿ ಮಾರಮ್ಮ
೧೧	ರಂಗಮ್ಮ	ಹೆ	೬೫	ಇಲ್ಲ	ವ್ಯವಸಾಯ	ಗೊಲ್ಲ	ಆಲದ ಮರದಹಟ್ಟಿ	ಕುಂತಿಪೂಜೆ
೧೨	ಜಯಮ್ಮ	ಹೆ	೬೦	ಇಲ್ಲ	ಆಡುಸಾಕಣೆ	ಗೊಲ್ಲ	ಕೂಡ್ಲಹಳ್ಳಿ	ಕುಂತಿಪೂಜೆ

ಛಾಯಾಚಿತ್ರಗಳು



ಸಪ್ತಮಾತೃಕೆಯರು, ಧರ್ಮಪುರ



ನಾಗದೇವತೆ, ಧರ್ಮಪುರ



ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ, ಧರ್ಮಪುರ



ಮಹಾಸತಿ ವೀರತಿಮ್ಮವ್ವನ
ಪತಿ
ವೀರನಾಗಣ್ಣನ ವೀರಗಲ್ಲು



ಮಹಾಸತಿ ವೀರತಿಮ್ಮವ್ವನ ಕೊಂಡವಾದ ಸ್ಥಳ ಯರಬಳ್ಳಿ



ೀರತಿಮ್ಮವ್ವನ ಮಹಾಸತಿ ಕಲ್ಲು



ಧರ್ಮಪುರ ಕೆರೆಗೆ ಬಲಿದಾನವಾದ ಸವಣಪ್ಪ



ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಸೊಳ್ನೀರು ಒಯ್ಯುವ ಶಾಸ್ತ್ರ



ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಬಂಧುಗಳು ಹಾಲು ಹಾಕುವ ಶಾಸ್ತ್ರ



ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ